Ю. БАРАБАШ

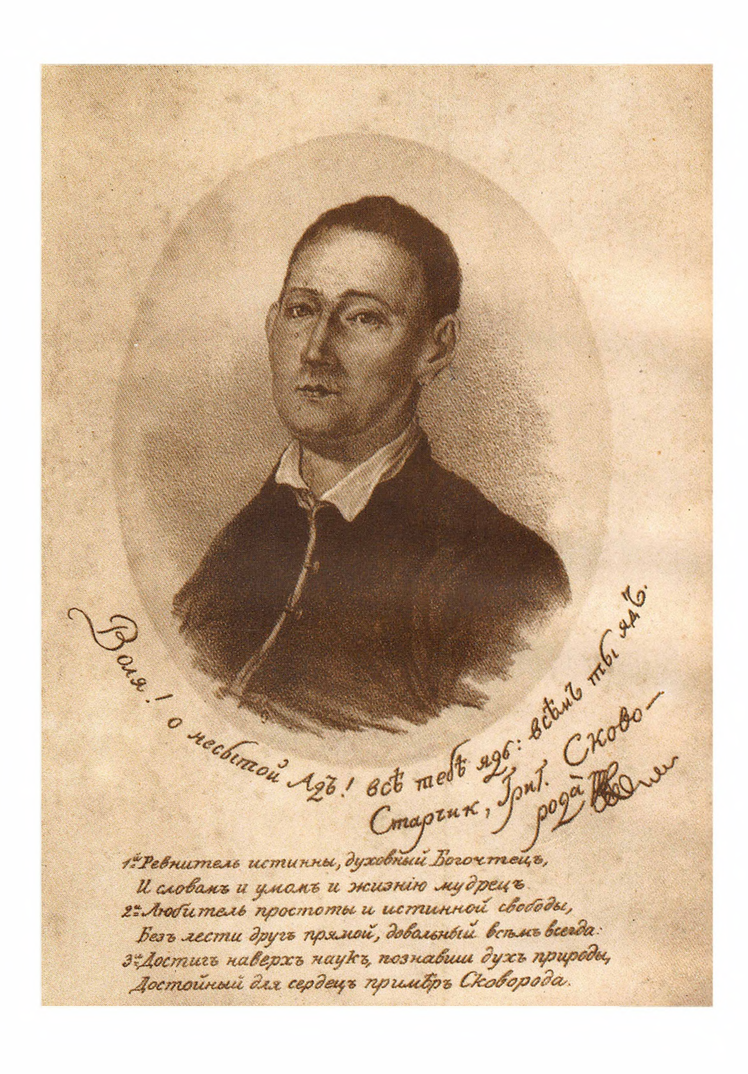
„ЗНАЮ ЧЕЛОВЕКА...“

Григорий Сковорода:

Поэзия

Философия

Жизнь


Воля! о несытой адъ! все тебѣ ядъ: всѣмъ ты ядъ.
Старчик, Григ. Сково-рода
1ое Ревнитель истинны, духовный Богочтецъ,
И словамъ и умомъ и жизнію мудрецъ
2ое Любитель простоты и истинной свободы,
Безъ лести другъ прямой, довольный всѣмъ всегда:
3ое Достигъ наверхъ наукъ, познавши духъ природы,
Достойный для сердецъ примѣръ Сковорода.

Ю. БАРАБАШ

„ЗНАЮ ЧЕЛОВЕКА...“

Григорий Сковорода:

Поэзия

Философия

Жизнь

МОСКВА
«ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА»
1989

ББК 83.3Р1
Б24

Оформление художника
А. РЕМЕННИКА

Б $\frac{4603010000-131}{028(01)-89}$ 179-89

ISBN 5-280-00714-5

Памяти Максима Фаддеевича Рыльского

«...СИИ... РАЗНОРОДНЫЕ О НЕМ СУЖДЕНИЯ»

«Мир ловил меня, но не поймал» [1].

Так Григорий Саввич Сковорода подвел итоги своей жизни.

По свидетельству биографа Сковороды, его любимого ученика и друга М. И. Ковалинского, «он скончался октября 29 числа, поутру, на рассвете, 1794 года. Перед кончиной завещал предать его погребению на возвышенном месте близ рощи и гумна и... сделанную им себе надпись написать...» (II, 412).

---

[1] Сковорода Григорий. Соч. в 2-х томах, т. II. М., 1973, с. 412. В дальнейшем ссылки на это издание (с указанием в скобках тома и страницы) даются в тексте.

Здесь представляется уместной оговорка вот какого рода. Предпочтительнее было бы ссылаться на издание, в котором тексты памятников XVIII века максимально приближены к оригиналам, сохранены их языковые, стилистические и орфографические особенности (напр.: Сковорода Григорій. Твори в 2-х томах. Київ, 1961). Однако при этом возникает два осложняющих обстоятельства. Первое — чисто техническое, связанное с буквой «ять». Второе — трудность восприятия современным читателем языка Сковороды, отражающего сложное взаимовлияние русского, украинского и старославянского языков и отличающегося неустойчивостью языковых норм. В издании 1973 года предпринята попытка, хотя и не во всем удавшаяся, сохранив особенности языка Сковороды, сделать его более доступным современному русскому читателю главным образом за счет перевода некоторых украинских и старославянских слов и выражений, устранения буквы «ять», возможного упорядочения и унифицирования орфографии и т. п. Так поступал и автор настоящей книги, когда имел дело с текстами, не вошедшими в издание 1973 года, а также с некоторыми другими памятниками старой словесности, разумеется стремясь при этом соблюдать предельную осторожность и чувство меры. Могут сказать, что с филологической точки зрения такой подход отнюдь не безупречен, однако автор главную свою задачу видел в том, чтобы сделать Г. Сковороду писателем не только *почитаемым*, но и *читаемым*.

Странно, но в этой автоэпитафии улавливается нечто вроде вздоха облегчения. Жизненный путь завершен, и вот навсегда ушли в небытие страсти, кипевшие вокруг его сочинений и поступков, вокруг него самого.

Но оказалось, что главный спор о Сковороде был впереди. Мало кто из наших отечественных авторов вызвал столь разноречивые, порою полярно противоположные суждения и оценки. Мир долго еще продолжал «ловить» его в сети эпитетов и формул...

Уже одна из первых публикаций о Сковороде, появившаяся почти через четверть века после его смерти, отмечена беспрецедентным по обычаям тогдашней журналистики зарядом дискуссионности. В апрельской книжке за 1817 год журнала «Украинский вестник», издаваемого в Харькове Евграфом Филомафитским и Разумником Гонорским, под общим заголовком «Сковорода, украинский философ» помещены две мемуарные заметки, отражающие разительно несхожие мнения, хотя оба автора — и Густав Гесс де Кальве, и Иван Вернет — ссылались на близкое знакомство с философом, на личные впечатления [1]. Недаром сочтено было необходимым предварить публикацию следующим предисловием: «Издатели в одно время получили две пьесы, одну под названием: «Сковорода, циник нынешнего века»; а другую: «Лопанский мост — отрывок из воспоминаний о Харькове», в которой также нашли они описание сего чудного украинца... Они с удовольствием помещают оба сии почти разнородные о нем суждения...» [2].

Эти материалы «Украинского вестника» интересны и ценны прежде всего как самый ранний из опубликованных источников информации о Сковороде, причем информации, полученной не из вторых рук, а от современников и свидетелей. Заметим, что следующая по времени публикация, очерк И. Снегирева «Украинский

---

[1] Еще раньше, в 1814 году, увидел свет роман В. Нарежного «Российский Жильблаз, или Похождения князя Гаврилы Симоновича Чистякова», где в образе мудреца Ивана «Особняка» отражены некоторые черты облика Сковороды и чувствуется влияние его философско-этического учения. Впервые же имя Сковороды — «стоика, философа, или харьковского Диогена» — упоминается в книге В. Масловича «О басне и баснописцах разных народов, известие об их жизни с некоторыми замечаниями на их басни и самые басни оных» (Харьков, 1816).

[2] Украинский вестник, 1817, IV, с. 106.

философ Григорий Саввич Сковорода»[1], уже не несет на себе печати живого свидетельства, это по сути пересказ воспоминаний Г. Гесс де Кальве и И. Вернета, дополненный данными из написанной М. Ковалинским биографии философа, а также сведениями, полученными от неких «двух почтенных мужей, лично его знавших».

Но в «разнородных суждениях» о «чудном украинце» интересно еще и то, насколько различное, подчас совершенно противоположное впечатление производил Сковорода на окружающих, как по-разному, в соответствии с собственными взглядами, жизненным опытом, нравственными позициями, оценивали они его облик, поступки, образ жизни. По существу здесь, на страницах «Украинского вестника», мы находим зародыш будущих споров о Сковороде.

Г. Гесс де Кальве не скрывает своей симпатии к философу, в нем ему импонирует практически все: разносторонняя образованность, скромность, бескорыстие, доброта и «чувствительность», перед которыми, по его словам, устыдился бы «Диоген в гордых своих лоскутьях». Мемуарист не только не обходит молчанием, но акцентирует такую черту Сковороды, как его социальная зоркость, чуткость к несправедливостям и несовершенствам окружающего мира. «Он заметил,— пишет Гесс де Кальве, как бы повторяя, то ли нарочито, то ли подсознательно, сковородинскую интонацию,— что не у нас только, но и везде богатому кланяются, а бедного презирают; видел: как мужья, гордясь своими ветвистыми украшениями, прогуливаются; а женщины проливают крокодильские слезы; как глупость предпочитают разуму, как шутов награждают, а заслуга питается подаянием; как разврат нежится на мягких пуховиках, а невинность томится в мрачных темницах; короче, он видел все, что можно видеть всякий день на нашем земном шаре»[2].

Иным предстает Сковорода в описании И. Вернета. Последний не отказывает философу ни в уме, ни в учености, ни в бескорыстии, однако человеческие качества, черты характера Сковороды, весь его облик глубоко несимпатичны мемуаристу. В изображении Вернета Сковорода и «своенравен», и «излишне само-

---

[1] Отечественные записки, 1823, ч. XVI, кн. 42 и 43.
[2] Украинский вестник, 1817, IV, с. 109—110.

любив», и «вспыльчив и пристрастен», и склонен к «брюзгливости и мизантропии». «...У покойного Сковороды,— утверждает Вернет,— недоставало ни снисходительности к чужим мнениям, ни терпения, столь нужного для исследования истины...»; да и сама истина «в его устах, не будучи прикрыта приятною завесою скромности, снисхождения и ласковости, оскорбляла исправляемого и не достигала никогда цели, предположенной учителем». С неприязнью и плохо скрытой завистью Вернет пишет: «Я не знаю, как он успел внушить своим ученикам такую привязанность к себе! Разве страхом, предубеждением и силою привычки?» [1]

Психологически эта неприязнь объяснима. Пытаясь подражать Сковороде, в частности в страннической жизни, и считая себя по крайней мере равноправным с ним претендентом на роль «властителя умов» на Слободской Украине, Вернет в глубине души чувствует, что ни по масштабу личности, ни по самобытности ума он не может сравниться с философом. Ему, умевшему, как он сам признается в одном из своих сочинений, «легко приноравливаться к чужим привычкам и мнениям» [2], чужды определенность и оригинальность суждений Сковороды, независимость его поведения и поступков. Вернет не прочь щегольнуть своей бедностью и непритязательностью, однако втайне любит житейские удобства, комфорт и потому старается поддерживать знакомства с богатыми домами и пользоваться их гостеприимством; со временем ему удалось сколотить небольшой капиталец, дававший скромные, но достаточные для безбедного существования проценты. Удивительно ли, что аскетизм Сковороды Вернету не по душе?..

Диаметрально расходясь в оценках личности Сковороды, мемуаристы из «Украинского вестника» близки в одном: оба лишь походя, словно чего-то несущественного, касаются литературной, особенно поэтической, деятельности Сковороды.

И. Вернет по существу не приемлет ее вовсе. Во-первых, этот «швейцарец-украинец» (заброшенный судьбой в Россию в начале 80-х годов, он прожил в

---

[1] Украинский вестник, 1817, IV, с. 121—122.

[2] Вернет Ив. Полезный досуг в уединении. — Украинский вестник, 1817, VII, с. 62.

ней большую часть своей жизни, был чтецом у Суворова, затем гувернером во многих домах, учителем гимназии, отлично освоил русский язык и, надо отдать ему должное, по-своему полюбил свою вторую родину, особенно Слобожанщину, Харьков) воспитан на иных, прежде всего западноевропейских образцах. Это «неподражаемый Юнг», Бонне, Фенелон, Геллерт, Лафонтен, Лессаж, Сервантес, Стерн, хотя ему нравится и кое-кто из «сочинителей российских» — Фонвизин, Карамзин, Хемницер, Дмитриев [1]. Во-вторых, и это, быть может, главное, Вернет сам литератор, часто публикующий в том же «Украинском вестнике» свои сентиментально-дидактические сочинения — то это отрывок из записок о посещении Святогорского монастыря, то окрашенное философской грустью описание харьковского кладбища, то подражание любимому Стерну. «Это был,— говорит о Вернете Д. Багалей,— так сказать, *фельетонист* своего времени, писавший легким стилем, обладавший чисто французским литературным образованием; его читали, он был известен и даже популярен; его охотно приглашали к себе, тем более что он потом печатно благодарил своих радушных хозяев. Но этим дело и ограничивалось — особенно глубоко его влияние не шло» [2].

Подобно тому, как духовно далек Вернету сам Сковорода, так далеки ему и его сочинения. «...Стихи его,— признается Вернет в своих воспоминаниях,— вообще противны моему слуху, может быть, оттого, что я худой знаток и ценитель красок русской поэзии. Проза его также несносна для меня...»; он, Вернет, привык «издавна к ясному и прекрасному слогу любезного Сен-Пьера и к простому, удобопонятному умствованию Локка и Кондильяка» [3].

Таково мнение скептика. Гесс де Кальве, как мы убедились,— безусловный апологет Сковороды, тем не

---

1 Украинский вестник, 1817, VII, с. 71.

2 Багалей Д. И. Очерки из русской истории, т. 1. Харьков, 1911, с. 453. Вот один из образцов такого «благодарственного» жанра. В заметках «Полезный досуг в уединении», вспоминая «достопочтенного моего друга Н. А. г-на Романовского и его любезную супругу Н-жду Ив.», И. Вернет пишет: «Во время великого поста, особо посвящаемого богомыслию, под их светлым, чистым и гостеприимным кровом я пользовался в тишине всеми неоцененными благами, — коих напрасно ищут в вихре шумного света» (Украинский вестник, 1817, VII, с. 72).

3 Украинский вестник, 1817, IV, с. 123—124.

менее, подробно пересказывая обстоятельства жизни и деятельности своего кумира, он как-то слишком уж лаконичен и сдержан при упоминании его поэтических опытов. Правда, он отмечает, что «стихи его сделались народными песнями» и среди них «есть хорошие стихотворения» [1], но этим и ограничивается. Ни одного названия, ни одной строфы или хотя бы строчки, не говоря уже о конкретном разборе. Создается впечатление, что в глубине души мемуарист не придает поэтическому творчеству Сковороды серьезного значения.

Характерна в этом отношении и написанная М. Ковалинским [2] биография Сковороды — один из важнейших и наиболее достоверных источников сведений о жизни мыслителя. М. Ковалинский упоминает о сочиненных любимым учителем песнях и стихах, как духовных, так и светских, но упоминает — это бросается в глаза — как бы между прочим, лишь в связи с занятиями его музыкой; к музыке же, если верить биографу, Сковорода относился как к забаве, «препровождал праздное время» (II, 396).

Напрашивается вывод, что современники, судя по всему, видели в Сковороде прежде всего философа, ученого, педагога, проповедника, наконец, странствующего чудака и уж в последнюю очередь — литератора, поэта.

Между тем есть немало свидетельств того, что и при жизни, и довольно длительное время после смерти Сковороды некоторые его поэтические произведения имели широкую по тем временам популярность. Как мы помним, об этом писал уже Г. Гесс де Кальве. Через несколько лет, в 1823 году, И. Снегирев отмечает, что псалмы и канты Сковороды «до сих пор поют на Украине» [3]. Еще позднее, в начале 30-х годов, А. Хиждеу, публикуя в «Телескопе» три песни Сковороды («Ой ты, птичко желтобоко», «Ах поля, поля зе-

---

[1] Украинский вестник, 1817, IV, с. 119.

[2] Л. Махновец, известный исследователь жизни и творчества Сковороды, ссылаясь на архивные материалы, высказывает мнение об ошибочности такого написания этой фамилии (М а х н о в е ц ь Леонід. Григорій Сковорода. Біографія. Київ, 1972, с. 177) и всюду называет его *Коваленским.* Не вдаваясь в детальный разбор вопроса, мы, во избежание недоразумений, все же сохраняем закрепившееся в научной литературе написание — *Ковалинский.*

[3] Отечественные записки, 1823, ч. XVI, № 42, с. 96; № 43, с. 262.

лены» и «Всякому городу нрав и права»), ссылается на то, что песни эти под именем «Сковородинских веснянок» ему «назвал... один слепец в Харькове, научившийся оным... от самого Сковороды...» [1]. Почти тогда же И. Срезневский также утверждает, что произведения Сковороды составляют значительную часть репертуара слепцов-лирников, и приводит записанный им текст народной переделки сковородинской песни «Всякому городу нрав и права» [2]. Один из вариантов-переделок этой песни (правда, коренным образом искажающий смысл оригинала) еще раньше был вложен И. Котляревским в уста Возного в «Наталке Полтавке».

Как об одном из самых популярных произведений на Украине конца XVIII — начала XIX века о песне «Всякому городу нрав и права» не раз пишет Т. Шевченко. Так, в повести «Наймичка» старый казак Яким и его близкие слушают, «как отец Нил играет на гуслях и как отец диакон поет «Всякому городу нрав и права» и прочее такое». Героя повести «Близнецы» Никифора Сокиру в юности обучает этой песне сам ее автор: «На пятнадцатом году своего возраста начал он учиться у своего учителя музыке. Отец Григорий (речь идет о соборном протоиерее Гречке.— *Ю. Б.*) знал, что [для] вящего облагорожения сердца человеческого необходима музыка. И для того просил письмом друга своего философа Сковороду показать своему любимцу начальные основания музыки. Философ не медлил явиться в Переяслав с своими неразлучными друзьями, с флейтою и собакою, и с успехом начал преподавать сладкозвучие. И с таким успехом, что с небольшим через год они уже вдвоем с учеником [распевали] разные канты и дуэты. А в день ангела отца Григория, после ужина, к великому восторгу гостей, спели они, с аккомпаниманом на гуслях, сатирическую песню Сковороды, которая начинается так:

Всякому городу нрав и права,
Всяка имеет свой ум голова».

Шевченко свидетельствует здесь не только как художник, но и почти как современник. Ведь он родился всего через двадцать лет после смерти Сковороды, и

[1] Хиждеу А. Три песни Сковороды. — Телескоп, 1831, ч. VI, № 24, с. 579.

[2] См.: И. С. р. з. к. Отрывки из записок о старце Григории Сковороде. — Утренняя звезда, 1833, кн. 1.

последний воспринимался им в юные годы как не столь уж отдаленная историческая фигура. Многие еще помнили странствующего философа, его имя было на устах, обрастало преданиями, легендами; сочинения, в первую очередь поэтические, распространялись в списках. Несомненно, детскими воспоминаниями навеян рассказ в повести «Княгиня» о так называемом нестихарном (то есть не назначенном официально, а нанятом прихожанами) дьячке Совгире-слепом. Когда в село прислали «из самого Киева» настоящего, стихарного дьячка, бедолага «принужден был уступить перед лицом закона и, собравши всю свою мизерию в одну торбу, закинув ее на плечи, взял *патерыцю* в руку, а тетрадь из синей бумаги с сковородинскими псалмами в другую и пошел искать себе другой школы» [1]. Есть все основания утверждать, что первые литературные впечатления Шевченко связаны были именно с поэзией Сковороды. Об этом он сам пишет в зрелые годы в стихотворении «А. О. Козачковскому»:

Бывало, в школе я когда-то,
Лишь зазевается дьячок,
Стяну тихонько пятачок.
Ходил я весь тогда в заплатах
Таким был бедным — и куплю
Листок бумаги. И скреплю
Я ниткой книжечку. Крестами
И тонкой рамкою с цветами
Кругом страницы обведу,
Перепишу Сковороду
Или «Три царие со дары»
И от дороги в стороне,
Чтоб обо мне кто не судачил,
Пою себе и плачу.

(Перевод Л. Вышеславского)

«Три царие со дары» — широко распространенная в ту эпоху рождественская колядка. Что же до песен Сковороды, то, кроме «Всякому городу прав и права» (что менее вероятно, ведь Шевченко называет ее сатирической, а в данном случае он, как видим, «плакал»),

---

[1] Один из исследователей тонко заметил, что упоминание Шевченко «синей бумаги» имеет палеографическое значение и придает данному эпизоду особую достоверность, ибо в конце XVIII — первых десятилетиях XIX века для подобных списков действительно применялась, как правило, синяя или зеленовато-синяя бумага (см.: Попов П. Шевченко і Сковорода. — В кн.: Шевченко Т. Г. Збірник статей до 125-ліття з дня народження. 1814—1939. Київ, 1939).

это могли быть либо «Ах поля, поля зелены», либо «Ой ты, птичко желтобоко». Именно они в конце XVIII — начале XIX века чаще всего включались в рукописные сборники. Первая из них вошла в лубочный песенник, изданный уже в 1798-м, а вторая — в 1799 годах [1].

Проходит еще несколько десятилетий, и известный историк Н. Костомаров свидетельствует: «Странствующие слепцы усваивают его (Сковороды.— *Ю. Б.*) песни; на храмовом празднике, на торжище, нередко можно встретить толпу народа, окружающую группу этих рапсодов и со слезами умиления слушающих: *всякому городу нрав и права»* [2]. Как подтверждение прочной популярности песен Сковороды «во всей южнорусской стране» расценивает Костомаров тот факт, что некоторые из них включаются в тогдашние песенники (например, сборники Жеготы Паули) «без сознания самих собирателей, что эти песни сочинены Сковородою».

Эти высказывания Н. Костомарова взяты из его ответа Вс. Крестовскому — рецензенту только что вышедшего в свет первого собрания сочинений Сковороды, изданного И. Т. Лысенковым [3]. Полемика, имевшая продолжение [4], представляет не только историко-литературный, но и методологический интерес, на ней стоит несколько задержаться.

О тональности, в которой выдержана рецензия Вс. Крестовского, можно судить хотя бы по следующим цитатам: «...Войдите в этот вертоград; но предупреждаем вас, что в этом вертограде бездна репейнику и крапивы, и потому языку вашему предстоят судороги и корчи, а уху — ряд невыносимых диссонансов.

---

[1] См.: Сперанский М. Малорусская песня в старинных русских печатных песенниках. — Этнографическое обозрение, 1909, кн. LXXXI—LXXXII, № 2—3.

[2] Костомаров Н. Слово о Сковороде по поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове». — Основа, 1861, VII, с. 177.

[3] См.: Крестовский Вс. Сочинения в стихах и прозе Григория Сковороды с его портретом и почерком его руки. СПб., 1861. — Русское слово, 1861, VII.

[4] См.: Крестовский Вс. Ходатайство г. Костомарова по делам Сковороды и г. Срезневского. — Русское слово, 1861, VIII; Костомаров Н. Ответ на статью Всеволода Крестовского «Ходатайство Костомарова за Сковороду и Срезневского». — Основа, 1861, VIII.

Впрочем, смелым бог владеет!» И далее: «Ну что, каково?! Как вам нравится эта философская поэзия «украинского Ломоносова»? Вы плохо понимаете, вы утомлены — мы это невольно чувствуем — но что же делать! Наша философия в том и состоит, чтоб ее никто не понимал, кроме самого автора, а случается, что и сам автор ничего не понимает, что творит» [1].

В такой уничижительной, агрессивно-фельетонной манере написана вся рецензия. Возникает вопрос: чем можно объяснить ее появление на страницах «Русского слова»? И почему в роли рецензента выступает именно Крестовский?

С ответами повременим; сначала напомним читателю, как складывалась судьба сковородинского наследия, как начиналось изучение жизни и учения философа.

Сам Сковорода ни одной своей строки так и не увидел напечатанной. На Слободской Украине, где прошла значительная и наиболее плодотворная часть его жизни, поэта-философа еще долгое время после смерти помнили стены старосветских усадеб, крестьянских хат, монастырских келий, Харьковской семинарии (бывшего коллегиума), полузаброшенные лесные хижины и глухие пасеки, кое-где в семьях хранились списки, а то и автографы его сочинений, живы были его ученики, младшие современники, кобзари и бандуристы пели его песни. Но даже почти через полвека В. Каразин, основатель Харьковского университета, еще только делится своим намерением (к сожалению, он так и не успел его осуществить) написать биографию «нашего мудреца, недостаточно в наших журналах помещенную» [2]. А ведь он должен был хорошо помнить Сковороду, с которым дружил его отчим А. Ковалевский, в принадлежащей Ковалевскому Пан-Ивановке философ часто бывал, здесь он провел свои последние дни, здесь и похоронен.

Подавляющая же часть читающей публики на Украине, а тем более в России, о Сковороде почти ничего не знала или знала очень мало. В 1798 году, через четыре года после смерти Сковороды, в Петербурге вышло первое издание его сочинений, подготовленное

---

[1] Русское слово, 1861, VII, с. 48.

[2] Каразин В. Письмо к издателю. — Молодик на 1844 год. Харьков, 1843, с. 229—230.

М. Антоновским. Под общим заголовком «Библиотека духовная, содержащая в себе дружеские беседы о познании самого себя» помещена безымянная смесь из диалога «Наркисс» и разных фрагментов, произвольно скомпонованных, видоизмененных. Естественно, это издание не могло дать сколько-нибудь отчетливого, не говорим уже — полного, представления об учении и облике Сковороды, а к середине века и оно было подзабыто. На протяжении нескольких десятилетий увидело свет менее десятка разрозненных публикаций Сковороды, да еще несколько его песен, отрывков, писем были вкраплены в материалы мемуарного и очеркового характера, причем надо иметь в виду, что научная достоверность и объективность некоторых из этих материалов далеко не всегда безупречны.

(**Заметки на полях.** Чаще всего такие претензии предъявлялись Александру Хиждеу, и, следует признать, не без оснований. Вопрос, однако, не совсем однозначен и стоит того, чтобы на нем остановиться подробнее.

Откликаясь на публикацию в «Телескопе» очерка А. Хиждеу о Сковороде [1], И. Срезневский писал: «Ему (Сковороде.— *Ю. Б.*) приписано там много таких мыслей, которых он и иметь не мог, а между тем читатель убеждается ссылками на сочинения и письма Сковороды. Некоторые из ссылок я поверял и в подлинниках не находил вовсе того, что автор там начитывал или что оттуда выписывал; после того и о других я не мог не сомневаться» [2]. Действительно, А. Хиждеу приводит немало высказываний и суждений, принадлежность которых Сковороде решительно ничем не подтверждается, ссылается на сочинения, которых у философа нет. Особенно щедро цитирует автор очерка якобы хорошо ему известные три письма Сковороды к Г. Конисскому, хотя до сих пор так и не обнаружено даже следов этой переписки, тем более самих писем. О причинах подобных вольностей можно только гадать,— то ли тут сказались молодость автора, его, как

[1] Хиждеу А. Григорий Варсава Сковорода. — Телескоп, 1835, ч. XXVI, № 5—6. (В оглавлении ошибочно значится «Б. Хиждеу»; Болеслав — младший брат автора очерка. — *Ю. Б.*)

[2] Срезневский И. Выписки из писем Гр. Сав. Сковороды. — Молодик на 1844 год, с. 243.

считает Д. Багалей, слишком уж «сильное увлечение своим сюжетом и героем» [1], то ли это следствие тогдашней неупорядоченности архива Сковороды, текстуального разнобоя в ходивших по рукам списках его сочинений. Очень хотелось бы уверовать в версию современного комментатора, согласно которой «еще не удалось выявить в «частных архивах» все сохранившиеся сочинения, письма, высказывания Сковороды, а иные, на которые ссылается А. Хиждеу в своих работах о нем, со временем вообще утерялись» [2], хотя, признаться, такое допущение звучит несколько наивно. В любом случае трудно представить себе, чтобы Хиждеу вот так просто, без всякой видимой причины, сознательно фальсифицировал творчество Сковороды, глубоко им почитаемого.

Тем не менее упреки, адресуемые И. Срезневским А. Хиждеу за недопустимо вольное обращение с наследием философа, справедливы, этого нельзя отрицать. Другое дело, что обращает на себя внимание крайняя запальчивость тона, в котором они высказываются. В рассказе «Майор, майор!» Срезневский вкладывает в уста своего героя такие слова, обращенные к Сковороде: «Придет и твое время. Узнают тебя, оценят тебя, еще и оболгут тебя во славу твою. Да, да, и оболгут, лишь бы прославить. Какой-нибудь беглый молдаван без совести начнет рассказывать о тебе небылицы, выдавать за твои сочинения свои собственные фантазии, лишь бы суметь сравнить тебя с Сократом или с кем-нибудь подобным» [3]. Беспрецедентная резкость этого выпада наталкивает на мысль о каких-то серьезных трениях между Хиждеу (молдаванином по происхождению), в ту пору студентом Харьковского университета, и другими участниками возглавляемой Срезневским группы, собиравшей памятники украинской словесности [4]. Что-то в этом конфликте можно, по-видимому, отнести за счет недоразумений

---

[1] Багалей Дм. Издания сочинений Г. С. Сковороды и исследования о нем. — В кн.: Сочинения Григория Саввича Сковороды. Харьков, 1894, с. LXVII.

[2] См.: Хиждеу Александр. Избранное. Кишинев, 1986, с. 277.

[3] Срезневский. Майор, майор! — Московский наблюдатель, 1836, ч. VI, кн. 2, с. 227.

[4] См.: Срезневський В. І. Про збирачів українських пісень. — В сб.: Записки історично-філологічного відділу, кн. XIII—XIV. Київ, 1927, с. 79.

или же молодой горячности оппонентов (всем им было немногим больше двадцати), но суть лежала глубже — в принципиальном различии взглядов на Сковороду как личность, на его место в отечественной культуре, что отчетливо проявилось еще до выхода в свет злосчастного очерка, невольно направившего полемические страсти в боковое русло, связанное с ошибками, натяжками и «фантазиями» Хиждеу.

А начинался спор с вопросов куда более важных.

Учением и биографией украинского философа А. Хиждеу увлекся очень рано (не исключено, что под влиянием некоторых преподавателей Кишиневской семинарии — выходцев из Киевской духовной академии) и сразу же недвусмысленно определил главное в своем отношении к предмету. Впоследствии он так писал об этом: «Утвердившись в понятии, что Сковорода народный философ, я чувствовал необходимость подслушать у него голос народа, этот голос божий, и начал разыскивать и разбирать предания, сохранившиеся о нем в рассказах общества, везде, где он жил и действовал...» [1] Уже в 1831 году двадцатилетний Хиждеу публикует в журнале «Телескоп» три песни Сковороды, записанных в Харькове от бродячего слепого певца; это были «Ой ты, птичко желтобоко», «Ах поля, поля зелены» и «Всякому городу нрав и права».

В заметке, предваряющей тексты песен, Хиждеу выступает с критикой бытующего мнения о Сковороде как о юродивом, прославившем себя будто бы лишь «причудами». «Издатели памятных записок об его жизни,— говорит Хиждеу, явно имея в виду упоминавшуюся публикацию в «Украинском вестнике»,— следуя беглым рассказам общества, криво истолковали его нравственный характер, обратив недостижимость оного в странность» [2]. Такому «кривому истолкованию» молодой исследователь противопоставляет свою точку зрения, суть которой заключается в том, что Сковорода — «мыслитель и наставник народный».

Именно эта оценка и вызвала резкое несогласие со стороны некоторых харьковских литераторов. В редакцию «Телескопа» было направлено письмо Ореста Евецкого, товарища Срезневского еще по пансиону и

---

[1] Хиждеу Александр. Избранное, с. 250—251.
[2] Телескоп, 1831, ч. VI, № 24, с. 578.

участника его кружка. В письме утверждалось, что «народным украинским философом» Сковороду «никто и никогда не называл... да и назвать не мог» и что сам Сковорода, если бы вдруг «восстал из мертвых», «никак не узнал бы себя в телескопском портрете». «Сковорода,— заявлял Евецкий,— есть отпечаток настоящего малороссийского юродивого, которого не столь удачные сколки можно встретить в этой стороне довольно часто. Однако ж он нередко терял и этот свой первообраз и доходил до состояния, в коем, по пословице, ум за разум заходит». Тут Евецкий более чем прозрачно намекал на якобы свойственное «нашему народному философу» пристрастие «к жизненной воде, которою он любил наполнять *пустые бочоночки*». «Это делалось, вероятно,— язвительно добавляет автор письма,— из желания усвоить себе здешнюю народность» [1].

Есть все основания предположить, что к подготовке письма в «Телескоп» был в той или иной форме причастен И. Срезневский, по крайней мере он не мог не знать о нем. Ведь не случайно Евецкий, приводя в письме сковородинские цитаты, подчеркивает, что они взяты из собрания, «находящегося у И. И. Срезневского». Правда, непосредственного участия в этой полемике Срезневский не принимал; он по сути отмежевался от «Украинского вестника» (а тем самым и от Евецкого) в том, что касается пресловутых «бочоночков» [2]. Однако в своих «Отрывках», опубликованных, кстати, уже после выступления Хиждеу, он, не вступая с последним в прямой спор, настойчиво проводит мысль о том, что Сковорода был «юродивым», «с причудами» [3].

---

[1] Молва, 1835, № 36, столбцы 152—153. Фразу Сковороды о «бочоночках», взятую из его письма к Е. Е. Урюпину, иронически обыгрывали в свое время еще издатели «Украинского вестника», комментируя слова Гесс де Кальве о том, что философ «искусственным напиткам предпочитал «чистую воду» (1817, IV, с. 113). Эту публикацию и имеет в виду О. Евецкий.

[2] Утренняя звезда, 1833, кн. 1, с. 81.

[3] Там же, с. 69. Такой же взгляд на Сковороду лежит и в основе позднее написанного рассказа «Майор, майор!», хотя он вроде бы и проникнут пиететом по отношению к философу. Анализируя этот рассказ, литературовед А. Ковалевский искренне удивлялся тому, как Срезневский, человек широкой образованности и культуры (можно было бы добавить: знаток и ценитель украинской словесности), мог подпасть «под влияние своих современников». «Эти люди, — пишет исследователь, — совсем иного мира, чем Г. Сковорода, ограни-

Взгляд на Сковороду, изложенный в письме О. Евецкого, как это ни огорчительно, встретил поддержку со стороны В. Белинского. Дело было так. Письмо Евецкого не заинтересовало редактора «Телескопа» Н. Надеждина, который питал к Сковороде глубокое «уважение» [1]; письмо, видимо, было отложено в долгий редакционный ящик, однако неожиданным образом вновь всплыло в 1835 году, уже после появления в журнале очерка А. Хиждеу «Григорий Варсава Сковорода». Н. Надеждин в ту пору находился за границей, в качестве временного редактора оставался В. Белинский. Трудно сказать определенно, какие мотивы им руководили, быть может, не в последнюю очередь желание продемонстрировать свою независимость от Надеждина, расхождения с ним, однако факт остается фактом: Белинский, вряд ли досконально знавший Сковороду, не только опубликовал (правда, не в «Телескопе», а в приложении к нему — еженедельной газете «Молва») реплику Евецкого, но и зачем-то счел нужным в предисловии к ней подчеркнуть, что «мнение г. Евецкого, касательно самого Сковороды, кажется нам очень справедливым» [2].

При всем уважении к великому критику, это его суждение приходится признать ошибочным, а публикацию «Замечаний» Евецкого — шагом опрометчивым. В том-то и дело, что мнение автора «Замечаний» не было справедливым, это было расхожее, но косное мнение, точнее даже сказать — предубеждение, объективно оно мешало действительному пониманию и осмыслению личности Сковороды, тормозило процесс изучения его наследия. Напротив, позиция А. Хиждеу,

---

ченные и самоуверенные провинциалы, которые тянулись за «столичными» петербургскими и парижскими модами, видели в Г. Сковороде какого-то чудака, врага общества, дикаря и т. п. И. Срезневский целиком повторяет их взгляды...» (Ковалівський А. З приводу оповідання. — В кн.: Срезневський Ізмаїл. Майоре, майоре! Оповідання з життя Г. Сковороди. Харків, 1930, с. 30). Впрочем, справедливости ради надо сказать, что несколько лет спустя И. Срезневский и сам уже называет Сковороду «нашим великим философом и народоучителем» (Москвитянин, 1842, № 1, с. 117).

[1] Характерно, что свою статью «Европеизм и народность в отношении к русской словесности» Н. Надеждин начинает и заканчивает ссылками на слова «народного русского мудреца Сковороды» (Телескоп, 1836, ч. XXXI, № 2, с. 263).

[2] Белинский В. Г. Полн. собр. соч., т. XIII. М., 1959, с. 276.

который последовательно, хотя порою и не без крена в сторону «официальной народности», отстаивал тезис о народном характере и народных корнях учения Сковороды, представляла собой шаг вперед. Именно А. Хиждеу первым поставил вопрос о народности Сковороды. По свидетельству авторитетного украинского исследователя И. Иваньо, концепция Хиждеу, «несмотря на... негативные тенденции, в целом способствовала возрастанию интереса к личности и мировоззрению украинского философа» [1]. Полемика А. Хиждеу с издателями «Украинского вестника» и их единомышленниками была своего рода прелюдией к будущей полемике Н. Костомарова с Вс. Крестовским).

Какой же вывод следует из всего сказанного? Вывод один: к моменту выхода в свет в 1861 году первого собрания сочинений Сковороды отечественная общественно-литературная и философская мысль, критика, журналистика еще не были готовы к тому, чтобы проанализировать и оценить их во всеоружии знания предмета. Издатели «Русского слова» не составляли в этом отношении исключения. Не случайно Д. Писарев в статье «Схоластика XIX века» безоговорочно поддержал выступления Вс. Крестовского. Такова, увы, была позиция большей части революционно-демократической критики по отношению к Сковороде. Об одном из замечаний В. Белинского уже говорилось. Добавим, что в статье «О русской повести и повестях г. Гоголя» критик вновь (и опять-таки явно «в пику» Надеждину) уничижительно отзывается о Сковороде. Подобные оценки находим в «Очерках гоголевского периода русской литературы» Н. Чернышевского и в его рецензии на книгу Г. Данилевского о Г. Квитке-Основьяненко, а также в герценовском «Колоколе», где в заметке о романе И. Тургенева «Дым» («Отцы сделались дедами») имя Сковороды упоминается в сугубо ироническом контексте. Более того, в статье «Ум хорошо, а два лучше» А. Герцен сравнивает Сковороду с... Булгариным.

Это размашистые, односторонние и, приходится признать, не слишком компетентные суждения; объяснить их можно лишь тем, что они высказывались чаще всего в пылу полемики с реакционной журналистикой,

---

[1] В кн.: Очерки по истории молдавско-русско-украинских философских связей XVII—XIX вв. Кишинев, 1977, с. 72.

консервативной критикой, которые пытались на свой лад истолковать наследие украинского философа.

Вернемся, однако, к Вс. Крестовскому. Он прямо признается: «Нам не известна жизнь Сковороды...» [1] Однако это ни в малейшей мере не смущает его, не мешает судить да рядить, даже поучать людей знающих. А почему бы и нет: «смелым бог владеет!» — как он любит повторять. К тому же цель, на его взгляд, стоила того.

К 1861 году деятельность начинающего литератора Крестовского достигла высокой степени активности и развивалась в самых разных направлениях. Стихи, очерки, рассказы, рецензии... На письменном столе — рукопись «Петербургских трущоб», в недалеком будущем одного из бестселлеров русской беллетристики. Уже завоеваны симпатии участников респектабельного литературного кружка Л. Мея. Но Крестовский понимает, что ныне погода делается не здесь. Он ищет контактов с передовой молодежью, с шестидесятниками, с редакцией «Русского слова», которое как раз к этому времени благодаря определяющему влиянию Д. Писарева, однокашника Крестовского по историко-филологическому факультету Петербургского университета, а также В. Зайцева, Г. Благосветлова, Н. Шелгунова становится радикальным, демократическим изданием. Полезно было прослыть радикалом, но для этого следовало на чем-то себя проявить, заставить заметить свое рвение. И тут Крестовскому на глаза попадается книга Сковороды...

Рецензент тщательно продумывает подбор основных положений и тезисов, из которых наиболее выигрышными в этот момент представляются, пожалуй, следующие два.

Первое: Сковорода — враг свободы, выразитель духа реакции, консерватизма, обскурантизма. «Григорий Саввич особенно недолюбливал воли, каковое качество, впрочем, для такого мудреца весьма почтенно». Отнюдь не случайно, намекает рецензент, его сочинения встречают поддержку и сочувствие «таких именитых людей, как гг. Данилевского, Срезневского и Аскоченского» [2].

---

[1] Русское слово, 1861, VIII, с. 86.
[2] Там же, VII, с. 49, 50.

Второе: Сковорода — столп церкви, проповедник «рабского аскетизма», «семинарской мертвечины», он — «мертвый адепт мертвой схоластической буквы». Напрасно кое-кто, например уважаемый профессор Костомаров, толкует о его популярности и даже народности. «Нет ничего особенного в том, что песни Сковороды перешли к слепцам. Сковорода отличается огромною симпатией к монастырским обитателям; посреди их складывал свои безобразные вирши; чернецы подхватывали эти велемудрые канты и воспевали их; слепцы-нищие... переняли их непосредственно от монахов — вот вам и источник *народности* песен Сковороды» [1].

Н. Костомарову, знатоку предмета, как мы увидим ниже, не составило труда опровергнуть нелепые доводы рецензента-псевдорадикала. Но — слово было сказано... Издатели «Русского слова», вероятно, полагали, что вновь подтверждают последовательность линии журнала, выступающего против реакционных, охранительных сил и тенденций. Можно только удивляться тому, что у них не вызвал настороженности неприличный тон, развязно-бульварная манера, в которой написаны выступления Крестовского. Между тем вся деятельность этого литератора показала, что отмеченные особенности были устойчивыми признаками его стиля. Даже редактор собрания сочинений Вс. Крестовского некто Ю. Елец, рекомендующийся как «бывший командир эскадрона в лейб-гвардии Гродненском гусарском полку», вынужден признать, хотя, разумеется, и с оговорками, наличие в «Петербургских трущобах» эффектов, придающих роману «несколько бульварный характер» [2]. А ведь гусарское-то ухо ко всему привычно, да и речь идет о лучшем, пожалуй, произведении писателя!..

Итак, невежественность, помноженная на беззастенчивую бойкость, дешевая игра в демократизм и антиклерикализм, маска радикала — на этом вполне можно было бы покончить с Крестовским и его рецензией. Если бы не одно обстоятельство, позволяющее заглянуть под вышеупомянутую маску, пролить дополнительный свет на проблему.

---

[1] Русское слово, 1861, VIII, с. 85.

[2] Елец Ю. Биография Всеволода Владимировича Крестовского. — В кн.: Крестовский В. В. Собр. соч. в 8-ми томах, т. I. СПб., 1899, с. XV—XVI.

В сочинениях Вс. Крестовского мы встретим имя Сковороды еще раз, теперь уже в романе «Две силы», представляющем собою вторую часть дилогии «Кровавый пуф» (первая часть — роман «Панургово стадо»). Дилогия Крестовского — ярко характерное «антинигилистическое» сочинение с элементами политического фельетона, написанное по рецептам авантюрно-бульварной беллетристики низкого пошиба. Суть авторского замысла, коротко говоря, сводится к тому, чтобы изобразить русское освободительное движение в качестве слепого орудия («панургово стадо») в руках чуждых России сил — польского национализма, украинского сепаратизма, отечественного и международного еврейства.

По ходу событий один из героев романа, честный русский дворянин Хвалынцев, обманом и под влиянием любовных чар втянутый в темные дела заговорщиков, оказывается в Варшаве, где выходит на связь с неким поручиком Паляницей, возглавлявшим варшавский отдел «Земли и воли». С чем он сталкивается при первой же встрече? «Оставшись один, Хвалынцев принялся разглядывать комнату. На стене висели портреты Шевченки и философа Сковороды...» Хвалынцев «не преминул обратить внимание» на разбросанные по комнате книги. «То были «Кобзарь» Шевченка, либретто «Наталки Полтавки», «Москаля-чаривника», да два или три разрозненные нумера «Основы». На вопрос гостя, малоросс ли он, Паляница отвечает в стиле пресловутых «хохлацких» анекдотов: «— Я? Эге! С-пит самого Пирятина,— похвалился поручик, заговорив вдруг малороссийским жаргоном.— Батьки уси пильтавськи та черныговськи!.. А ось мои боги! — указал он на портреты Сковороды и Шевченка» [1].

Какой репримаид неожиданный! Совсем недавно Сковорода объявлялся врагом воли, мракобесом, клерикалом, ныне он — знамя, «бог» бунтовщиков, революционеров, разрушителей всего и вся. В каком же из двух случаев Крестовский пишет то, что действительно думает?

Разберемся. Первая книга «антинигилистической» дилогии увидела свет через несколько лет после появления рецензии Крестовского, его полемики с Костома-

[1] Крестовский В. В. Собр. соч., т. III. СПб., 1899, с. 459, 465.

ровым — в 1869 году. Между ними были опубликованы «Петербургские трущобы» (1864—1867 гг.), где сквозь налет бульварной сенсационности и хлесткого «разоблачительства» уже заметно пробиваются ростки тех идей, которые вскоре дадут уверенные побеги в «Кровавом пуфе», а затем расцветут пышным цветом в трилогии «Тьма египетская», «Тамара Бендавид», «Торжествующий Ваал». «Трущобы» же, по свидетельству известного нам редактора-гусара Ю. Ельца, писались довольно долго, с конца 50-х годов. Иными словами, выступая на страницах «Русского слова», Крестовский одновременно работал над закладкой фундамента своих основных, «антинигилистических» сочинений. Благородное негодование по адресу «реакционера» Сковороды, оказывается, прикрывало барскую спесь, шовинистическую неприязнь к «инородцам», великодержавнические идеалы, под маской защитника свободы прятался будущий редактор официозного «Варшавского дневника» — так называемой «газеты Польского края»...

Н. Костомарову ничего этого, разумеется, известно не было. Он ведет полемику с недоучившимся студентом исключительно ради поиска истины, с позиций объективности.

Прежде всего он показывает несостоятельность утверждения Вс. Крестовского о том, что Сковорода якобы «особенно недолюбливал воли». «Рецензент,— комментирует Н. Костомаров слова Сковороды из 28-й песни «Сада божественных песен»: «Убий злу волю...»,— вообразил себе, что Сковорода преследовал умственную и гражданскую свободу, тогда как Сковорода говорит о *злой воле*, то есть о дурных и порочных наклонностях. Тут-то рецензент и попал впросак! Григорий Саввич Сковорода был поборником свободы в сфере религиозной, нравственной, гражданской, терпел за это гонения и, не уживаясь с деспотизмом окружающей его среды, обрек себя на скитальческую жизнь. Ханжество, низкопоклонничество, угнетение слабых, лень барства постоянно находили в нем смелого обличителя» [1]. Заметим, что в подтверждение своей мысли Н. Костомаров ссылается не только на «народные рассказы» об украинском философе, «переходящие из уст в уста, от поколения к поколению», но и на песню «Всякому городу нрав и права».

---

[1] Основа, 1861, VII, с. 178.

Далее. Решительно отвергает Н. Костомаров ни на чем серьезном не основанную попытку (не раз предпринимавшуюся, кстати, и прежде, и впоследствии представителями как раз того лагеря, против которого якобы направлял свои стрелы Вс. Крестовский) — истолковать жизнь и творчество Сковороды в клерикальном духе. «Честь имею довести до сведения вашего,— замечает Н. Костомаров,— что Сковорода не любил монахов; об нем сохранились *устные* рассказы, как он убегал внезапно из того дома, где появлялись они, и *письменное* свидетельство о резком ответе его на приглашение — поступить в монашество, чтобы стать столпом церкви, и его обвиняли в ереси» [1].

Весьма важно, наконец, отметить и то, что, показывая воинствующий дилетантизм и методологическую несостоятельность рецензента, Н. Костомаров утверждает научный подход к явлениям прошлого, подход, основанный на принципе историзма: «Вы судите о сочинениях Сковороды, как будто бы это новый писатель, только что появившийся в свет,— тогда как на эти сочинения следует смотреть как на памятник понятий, господствовавших лет около ста назад. Применяя взгляд, приличный рецензенту современного произведения, к памятникам минувших времен, вы приходите к жалкому, варварскому принципу истребления старины и народного достояния» [2].

Возвращаясь, однако, непосредственно к предмету нашего разговора, обратим внимание на то несколько неожиданное обстоятельство, что автор «ходатайства по делам Сковороды» (как иронически называет его оппонент) сам не весьма высоко оценивает эстетические достоинства литературного творчества своего «подзащитного», особенно его поэзии. В этом отношении он не спорит с Вс. Крестовским: «Сочинения Сковороды не нравятся рецензенту; не нравятся они, быть может, и нам...» Ученый подчеркивает, что оценивает значение писателя прежде всего «по его влиянию на свой век, по степени, в какой он выражает направление, нравственное состояние окружающей его среды, по вместимости в нем умственных требований и вкуса современников» [3].

---

[1] Основа, 1861, VIII, с. 4.
[2] Там же.
[3] Основа, 1861, VII, с. 177.

Такая позиция Н. Костомарова не исключение: большинство поздних авторов, как и современники, в лучшем случае доброжелательно оценивали отдельные песни и стихи Сковороды, признавали и даже подчеркивали их широкую и устойчивую популярность в народе, однако в целом к его литературному наследию относились, мягко говоря, критически, а то и откровенно отрицательно. Кроме Н. Костомарова, можно было бы сослаться, например, на П. Кулиша, который в поэме «Грицько Сковорода», высоко отзываясь о личных качествах философа, его бескорыстии, простоте, близости к народу и т. п., вместе с тем сетует на то, что мертвая школьная наука, «как мороз, прибила» его природный талант, задушила в нем поэта, «обурсачила» его лиру [1].

Остановимся, однако, более подробно на мнении другого писателя — такого авторитета, как Шевченко.

Вопрос не так прост, как это может показаться.

Мы помним, какое место в жизни и формировании юного Никифора Сокиры, героя повести Шевченко «Близнецы», занимал Григорий Сковорода. Между прочим, и в облике самого Никифора, в его образе жизни, несмотря на глубокие социальные различия между богатым дворянином и бездомным странствующим философом, улавливаем некоторые параллели с биографией Сковороды. Прежде всего это образованность, полученная в стенах Киевской академии, совершенное знание древнееврейского, древнегреческого и латинского языков, особая любовь к древним авторам, которых он постоянно держит у себя на пасеке, читая и перечитывая «в подлиннике Вергилия, Гомера и Давида». Повествователь, от имени которого ведется рассказ в «Близнецах», вспоминает эпизод, показывающий, что речь идет не о забавах дилетанта, а о глубоком интересе подлинного знатока. «Раз как-то я приезжаю к нему с книжкою «Украинского вестника», в которой были напечатаны Гулаком-Артемовским две оды Горация (гениальная пародия!), и, прочитавши оды до Пархома, мы от чистого сердца смеялися с Прасковьей Тарасовной; а он отворил дубовый шкаф, вынул оттуда книгу в собачьем переплете и, раскрывая ее, проговорил: — А ну, посмотрим, верно ли будет с подлинником.— И тут-то я только уви-

[1] См.: Твори Пантелеймона Куліша, т. 2. Львів, 1909.

дел перед собою латиниста, эллиниста и гебраиста и полнешенек шкаф книг, вмещающих в себе словесность всего древнего мира.

А он, прочитавши вслух подлинник, закрыл книгу, поставил ее на свое место, и ходя тихо по комнате, читал про себя:

Пархоме, в счастьи не брыкай...

— Превосходно! И в точности верно! — проговорил он вслух».

Повторим и мы вслед за Никифором Федоровичем: «И в точности верно!» — имея в виду совпадение приведенных примеров с известными нам по свидетельству современников (М. Ковалинский, Г. Гесс де Кальве) и по собственным сочинениям Сковороды данными о круге его знаний, чтения и интересов.

Подобные параллели возникают и в связи с увлечением Никифора Сокиры пчеловодством, его стремлением большую часть времени проводить на пасеке. «Пасикой своею,— объясняет автор,— он отстранил от себя всякое корыстное и необходимое соприкосновение с людьми, а с тем вместе и все пошлое и низкое». Не следует, правда, забывать, что Сокира владел огромной пасекой («до 5000 пней») и был «паном на всю губу»; Сковорода же не имел не то что собственной пасеки, но, как говорится, ни кола ни двора. Но все же он — это в один голос утверждают биографы — в странствиях своих особенно часто находил пристанище именно на тихих пасеках, где ему думалось и работалось особенно хорошо и где им написаны многие песни, философские сочинения, письма.

Все это, однако, не мешает герою шевченковской повести сугубо негативно оценивать поэтическое наследие Сковороды.

Горячий приверженец «трогательно простой прелести» народных песен, Сокира начисто отвергает «уродливые создания современных нам романсов». В молодости, в первое время после «скоропостижной свадьбы» с дочерью какого-то «небогатого панка», ему немало пришлось затратить сил и терпения, чтобы отучить свою простодушную Параску от модных в кругу полуобразованных провинциальных барышень «восхитительных» душещипательных песен о сизом голубочке, пастухе, а также о пастушке, которая «полоскалася в струях».

К этому же ряду Сокира, несмотря на весь свой пиетет по отношению к учителю, причисляет по существу и Сковороду. По словам повествователя, Никифор Федорович «чрезвычайно деликатно коснулся песен покойного своего учителя музыки Сковороды. Он сказал:

— Это был Диоген наших дней, и если бы не сочинял он своих винегретных песен, то было бы лучше. А то, видите ли, нашлись и подражатели, хоть бы и князь Шаховской, или Котляревский в своей оде — в честь князя Куракина — осколок Сковороды». Правда, тут же Сокира оговаривается, что «учитель мой, как истинный философ, никому не льстил».

Может быть, излагая взгляды и суждения своего героя, автор повести сам не разделяет их? Нет, на сей счет сомнений быть не может. Когда разговор вновь заходит о водевиле Шаховского «Казак-стихотворец» и Никифор Федорович называет его «чепухой на двух языках», автор от себя замечает, что «вполне согласен» с этим мнением. Более того, он добавляет, что для этого и подобных сочинений «слово «чепуха»... слишком слабо». И уже сам находит слова покрепче. «Мне кажется,— пишет он,— никто так внимательно не изучил бестолковых произведений философа Сковороды, как князь Шаховской. В малороссийских произведениях почтеннейшего князя со всеми подробностями отразился идиот Сковорода, а почтеннейшая публика видит в этих калеках настоящих малороссиян. Бедные земляки мои!..»

В чем же причина столь активного неприятия?

Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, обратим внимание, что автор «Близнецов» обнаруживает знакомство с некоторыми подробностями биографии философа, его окружением, особенностями образа жизни, привычками, даже деталями одежды, чертами внешнего облика. Это верно подметил в свое время П. Попов в работе «Шевченко и Сковорода», о которой уже шла речь. В самом деле, здесь и не раз упоминаемые современниками соломенный «бриль» (шляпа), серая свитка, собака, флейта Сковороды, его любовь к музыке и пению; здесь и поражавшая окружающих непредсказуемость, причудливость его поступков, его, как пишет Шевченко, «истинно философская небрежность», когда, забывая о занятиях с молодым Сокирой, он неожиданно снимался с места и пускался в очередное странствование, «куда глаза

глядят». Здесь, наконец, «Украинский вестник», который повествователь читает вместе с Никифором Федоровичем,— ведь это тот самый журнал, где были опубликованы воспоминания Г. Гесс де Кальве и И. Вернета. Прав П. Попов: похоже, что именно отсюда Шевченко почерпнул многие биографические сведения о «Диогене наших дней», «мистике-философе».

Но вот о дружеских отношениях Сковороды с Иваном Левандой, популярным в ту эпоху оратором и проповедником, и переяславским соборным протоиереем Стефаном Гречкой (Шевченко ошибочно называет его Григорием) у мемуаристов упоминаний нет, а между тем об этой дружбе в «Близнецах» речь идет. Не исключено, что Шевченко слышал что-то в доме помещика П. Лукашевича, когда в 1847 году гостил у него в Березани (в последствии они резко разошлись), где еще живы были семейные предания о посещениях Сковородою «друга своего» — отца хозяина, Я. Лукашевича. Мог рассказать ему о Леванде и Гречке известный филолог и историк О. Бодянский, прослышавший об их деятельности в Переяславе, как утверждает Г. Данилевский [1], из устных источников. Бывал, впрочем, в Переяславе и сам Шевченко.

Ясно главное: в духовной биографии Шевченко, особенно в первой половине его жизни, в период становления, Сковорода занимает значительное место. Шевченко то и дело обнаруживает глубокий след, оставленный странствующим поэтом и философом в памяти народной, фигура Сковороды, несомненно, привлекает его внимание, будоражит воображение, зовет к размышлениям.

И при этом все же — столь резкий приговор, по существу отрицание!

Рассматривая это противоречие, П. Попов справедливо подчеркивает, что и интерес великого поэта к своему предшественнику, и критическое отношение к нему — явления закономерные, причем тесно между собой связанные; это по сути две стороны одной медали. В частном на первый взгляд вопросе об оценке одним художником другого находит свое отражение более широкая и значимая проблема исторической преемст-

---

[1] См.: Данилевский Г. П. Украинская старина. Материалы для истории украинской литературы и народного образования. Харьков, 1866, с. 22.

венности, и ключ к этой проблеме видится исследователю в народности и реализме. «Как носитель и выразитель первых проблесков демократизма, гуманизма и социального протеста (хотя и пассивного), как один из первых поэтов Украины, сознательно обратившийся к истокам народного творчества, Сковорода был дорог Шевченко. Но как непоследовательный борец на этом поле, как тот, кто остановился на полдороге, как «мистик-философ», как автор «винегретных песен»,— Сковорода подвергался острой критике со стороны Шевченко во имя высшей ступени народности и реализма, той высшей ступени, которую революционер-демократ Шевченко усматривал в творчестве самого народа: думах, песнях и т. п. и в подлинно народной литературе» [1].

Обоснованность такой трактовки вопроса подтверждается, на наш взгляд, суждением Шевченко о Сковороде, содержащимся в его предисловии 1847 года к несостоявшемуся второму изданию «Кобзаря». Сквозная тема предисловия — подлинная, а не внешне декоративная, «панская» народность литературы, ее органическая связь с реальной, повседневной жизнью трудового народа, с его языком и творчеством. «Щоб знать людей, то треба пожить з ними. А щоб їх списувать, то треба самому стать чоловіком, а не марнотрателем чорнила і паперу. Отойді пишіть і друкуйте, і труд ваш буде трудом чесним» [2]. Исходя из этого принципа, Шевченко проводит мысль о том, что достигнутое его предшественниками уже не отвечает задачам и требованиям наступающего нового этапа украинской литературы, и в этой связи критически отзывается о некоторых сторонах творчества Г. Квитки-Основьяненко и П. Гулака-Артемовского, а косвенно, не называя имени, и И. Котляревского. Этот же главный, коренной критерий — народность — лежит и в основе сопоставления Сковороды с Робертом Бернсом. Бернс, пишет Шевченко, «усе-таки поет народній і великий. І наш Сковорода таким би був, якби його не збила з пливу латинь, а потім московщина» [3]. Как видим, Шевченко не перечеркивает наследие Сковороды, не

---

[1] Попов П. Шевченко і Сковорода, с. 223.

[2] Шевченко Тарас. Повне зібрання творів в 10-ти томах, т. 1. Київ, 1951, с. 375.

[3] Там же.

отказывает ему в таланте, в больших потенциальных возможностях, однако он считает, что раскрыться этим возможностям помешали мертвая школьная схоластика («латынь»), оторванность от живой национальной языковой стихии («московщина») и влияние примитивных, псевдонародных романсов, которые, помнится, терпеть не мог Никифор Федорович Сокира, а с ним и автор «Близнецов».

В общем, так сказать, «укрупненном» плане, с точки зрения магистральной тенденции литературного развития эпохи и роли в утверждении этой тенденции Шевченко трактовку его отношения к Сковороде П. Поповым следует признать справедливой. Но, думается, все же не исчерпывающей. И в этой связи, истины ради, хотелось бы обратить внимание по крайней мере на два момента.

Один из них — далеко, по-видимому, не полное знание великим поэтом жизни и творчества Сковороды. Упоминавшейся нами ошибке с именем Стефана Гречки можно было бы не придавать значения. Однако есть в тех же «Близнецах» и более существенное несоответствие. «Быстро приближался событиями чреватый 1812 год,— пишет автор повести,— юному Сокире кончился 19-ый со дня рождения». Таким образом, Сокира родился где-то в начале 90-х годов XVIII века, когда жизненный путь Сковороды уже завершался, а к тому времени, как он, по повести, начал заниматься с юным Никифором, философа уже давно не было в живых. Переяславский же период в биографии Сковороды, его деятельность, правда кратковременная, в качестве преподавателя поэтики в местном коллегиуме, возможное дружеское общение со Стефаном Гречкой, а быть может, и с Иваном Левандой [1], затем жизнь в селе Каврай, у богатого помещика С. Томары, в качестве домашнего учителя его сына Василия,— все это относится к годам 50-м.

Конечно, художественное произведение — не научная биография, хронологические смещения здесь вполне возможны, однако нельзя не признать все же, что в данном случае остается впечатление приблизительности знакомства автора «Близнецов» с фактической

---

[1] См.: Стеллецкий Н. Странствующий украинский философ Григорий Сковорода. — Труды Киевской духовной академии, 1894, № 7, с. 454.

стороной дела. Впечатление это особенно укрепляется по контрасту со второй частью произведения, где обращает на себя внимание насыщенность повествования точными жизненными наблюдениями и фактами, живыми реалиями природы, быта, языка. В наибольшей степени это проявляется в описании жизни Савватия Сокиры: пребывание молодого лекаря в Оренбурге, поездка в сырдарьинское укрепление Раим, в Орскую крепость, пожар в степи, встречи с пестрым, разноликим, разноязыким людом, населяющим эти не столь отдаленные места... Удивляться не приходится — в основе рассказов Вати, регулярно посылаемых им на родной хутор в виде дневника под общим названием «Оренбургская Муха», лежат многие личные впечатления автора повести. Вспомним, что «Близнецы» были написаны летом 1855 года в Новопетровском укреплении рядовым 4-й роты 1-го линейного батальона Отдельного Оренбургского корпуса Тарасом Шевченко... Виденное и пережитое Ватей было увидено и пережито самим автором, здесь, рядом, вчера и сегодня. А Сковорода? Все связанное с ним осталось далеко, «на том берегу», таилось где-то в глубинах души, изредка и прихотливо всплывая в сознании то отрывочными детскими впечатлениями, то отголосками народных устных преданий, то сохраненными памятью фактами из читанных когда-то мемуаров о «Диогене нашего века»...

Тем более не были и не могли быть полными представления Шевченко о творческом, научном наследии Сковороды. Что Шевченко знал и помнил ряд поэтических произведений Сковороды, хотя, видимо, лишь некоторые из них, наиболее популярные еще в то время в народе, не вызывает сомнений. Но вот философские труды Сковороды, его трактаты, диалоги, басни, основная часть переписки, переводы-переложения явно не были известны Шевченко. Можно считать практически бесспорным, пожалуй, лишь факт знакомства Шевченко с публикацией воспоминаний Г. Гесс де Кальве, И. Вернета и двух писем Сковороды в «Украинском вестнике», остальное — более чем проблематично. Первое же, и то далеко не полное, собрание сочинений украинского философа вышло в год кончины Шевченко.

Правда, по мнению П. Попова, «есть... основания думать, что Шевченко знакомился и с философскими

сочинениями Сковороды»[1], он даже решительно отвергает иной взгляд на этот вопрос Н. Сумцова, но, к сожалению, никаких аргументов («оснований») в подтверждение своей позиции не приводит. Нам, откровенно говоря, точка зрения Н. Сумцова кажется более убедительной. Предположение о том, что Шевченко мог пользоваться списками философских сочинений Сковороды, бывая в знакомых помещичьих семьях, хотя бы у тех же Лукашевичей, остается лишь предположением. Зато фактом приходится признать то, что нигде у Шевченко мы не находим ни упоминаний об этой стороне деятельности Сковороды, ни сколько-нибудь заметных следов ее влияния, даже отзвуков. Мнение П. Попова относительно того, будто повести (имеются в виду, вероятно, «Близнецы») свидетельствуют о знакомстве Шевченко с педагогическими взглядами Сковороды, также трудно признать обоснованным,— непредвзятое прочтение соответствующих страниц убеждает, что рассказ об учителе Никифора Сокиры выдержан в явно мифологическом ключе, к тому же окрашен в юмористические тона, говорить всерьез о какой-либо целостной педагогической концепции не приходится.

Второй требующий уточнения момент заключается в следующем.

Авторитет Шевченко-художника настолько велик, что его эстетические оценки, в данном случае оценка поэзии Сковороды, разумеется, не могут нами не учитываться самым серьезным образом. Но ведь это отнюдь не равносильно их бездумной абсолютизации. Не вернее ли будет прежде всего дать им должное истолкование и объяснение?

Вернемся к суждениям Никифора Федоровича Сокиры.

Назвать И. Котляревского (даже имея в виду не «Энеиду», а оду в честь князя А. Б. Куракина) «осколком Сковороды» можно лишь сгоряча, явно допуская большую натяжку. Хотя бы потому, что Сковорода, в отличие от многих своих современников, од вообще не писал. Среди тридцати песен, составляющих сборник Сковороды «Сад божественных песен», три — 25-я, 26-я и 27-я — посвящены конкретным лицам, но они выдержаны в духе традиционных школьных стихов-посвящений, дружеских посланий, ни в них, ни

[1] Попов П. Шевченко і Сковорода, с. 219.

тем более в стихотворении, написанном Сковородою ко дню рождения его двенадцатилетнего ученика Василия Томары, не обнаружим присущих классицистической оде велеречивой напыщенности и льстивости. Разницу эту четко разъясняет сам Сковорода в сопроводительном письме к песне 25-й, «отходной», написанной в связи с отъездом его друга Гервасия Якубовича из Переяслава в Белгород: «Царей и тиранов мы часто против нашей воли восхваляем, но с друзьями положение совершенно другое. Что здесь сказано, внушено не силою, не страхом, но благорасположением» (II, 298).

Что касается стихотворения Котляревского, послужившего поводом для ворчания Никифора Федоровича, то и оно, собственно, с жанром оды имеет мало общего, не случайно и называется оно не одой, а «Песней на новый год князю Куракину». Котляревский по сути расшатывает здесь одические каноны, тонко вплетая в ткань поздравительной песни элементы юмора, бурлеска. Сковорода в данном случае решительно ни при чем, это уже новое эстетическое «измерение», новая поэтика.

Еще менее правомерно сопоставление творчества Сковороды с сочинениями А. Шаховского. Мы не располагаем никакими свидетельствами того, будто Шаховской «внимательно... изучил» произведения Сковороды. Но дело не только и даже не столько в этом. «Анекдотическая опера-водевиль» Шаховского «Казак-стихотворец», где самым беспардонным образом препарирована судьба известного украинского поэта XVIII века Семена Климовского, автора песни «Їхав козак за Дунай», ставшей народной, может служить образцом грубой спекуляции на «малороссийской» экзотике, причем спекуляции, осуществленной в откровенно верноподданнических, ура-патриотических целях; не случайно первое представление водевиля состоялось не где-нибудь, а «на собственной половине императрицы Елизаветы Алексеевны» [1]. Между неуклюжими экзерсисами князя — придворного «репертуарного члена» и исполненной внутреннего драматизма, рвущейся наружу силы, местами и впрямь темной, как бы задыхающейся речью Сковороды, его страстной нравственно-философской проповедью столько же об-

---

[1] Сочинения князя А. А. Шаховского. СПб., 1899, с. VII.

щего, сколько между жизнью знатного театрала, камер-юнкера и страннической долей бродячего народного философа...

Шевченко кажется, что общее все-таки есть — «винегретный» язык. С ним не может примириться его поэтический слух. Художнику этого достаточно, чтобы быть правым. Исследователю же (на роль которого, впрочем, Шевченко не претендует) — мало, он должен пойти вглубь, разглядеть за чисто внешним сходством принципиальные различия, коренящиеся в природе явлений, в самой их сути. «Казак-стихотворец» в целом написан на тогдашнем русском языке, однако Шаховской в погоне за театральными эффектами уснащает языковую ткань водевиля своего рода аппликациями на «малороссийском наречии», каким оно, это наречие, представлялось комедиографу. Перед нами соединение сугубо искусственное, нарочитое. К тому же знание автором этого «наречия» таково, что и чепухой-то на *двух* языках оперу-водевиль, если подойти строго, не назовешь, это скорее язык с прибавлением чужеродных примесей в виде какого-то безобразного воляпюка[1].

Иное дело — язык Сковороды. Читая его сочинения, мы оказываемся как бы перед кипящей языковой магмой, перед своего рода «плавильной печью», где происходит органический процесс преобразования самых разных элементов — от русского и старого украинского книжного языка до живого народного говора, от церковнославянизмов и полонизмов до мещанского жаргона, от иноязычных вкраплений до неологизмов... До создания нового сплава, до нового качества путь еще предстоял немалый, но кто-то должен был идти впереди, и Сковорода шел, мучительно — и для себя, и для читателя — пробиваясь сквозь противоречия, пестроту, хаос. Его языковой макаронизм (та самая злосчастная «винегретность») — не что иное, как отражение трудного, но неизбежного переходного этапа в формировании украинского литературного языка.

Сказанное в известной мере относится и к многократно преданной анафеме «латыни», несомненно наложившей отпечаток и на мировоззрение Сковороды,

---

[1] Приходится только удивляться тому, что некоторые исследователи ухитряются обнаружить в водевиле А. Шаховского «большое мастерство» (см.: Айзеншток Иеремия. И. П. Котляревский. — В кн.: Котляревский И. Сочинения. Л., 1969, с. 38).

и на его поведение, и на стиль. Это было весьма узкое окно в мир знаний и культуры, в мир истории, духовных поисков человечества, и горизонты открывало оно отнюдь не необозримые, да и выбраться через него на широкий простор невозможно было без издержек и ссадин. Но другого пути в реальных, исторически конкретных условиях тогдашней Украины таким людям, как Сковорода, судьба не предлагала. Перейти на новую ступень, в новую эпоху литература не могла, минуя эпоху старую и не отдав ей при этом определенную дань.

Все это было понято далеко не сразу и не всеми. Еще много лет спустя П. Кулиш, упрекая Сковороду в небрежении родным языком («слово рідне занедбав», «з рідним словом розлучився»), не без оттенка лицемерия сетует:

О, чим би, Грицьку, ти зробивсь,
Коли б Тарасом народивсь! [1]

Да, Сковорода — не Шевченко, не суждено ему было стать и Котляревским, но без него не было бы ни того, ни другого — разве этого мало?

Кулиш есть Кулиш, но приходится признать, что и оценки самого Тараса в этом вопросе нельзя принять безоговорочно. Как поэт, как революционер-демократ, представляющий качественно новый этап в развитии украинской литературы и именно с этих позиций «отталкивающийся» от всего, что было связано с днем вчерашним, что устарело, изжило себя, так или иначе тормозило движение к подлинной народности, Шевченко *исторически* был прав в своем критическом отношении к Сковороде. И в то же время как раз *историзма* недостает его суждениям. Это не словесный пардокс, а реальное противоречие реального, нехрестоматийного гения.

(**Заметки на полях.** В рассмотренной выше полемике Н. Костомарова с Вс. Крестовским есть одна любопытная параллель. Н. Костомаров, в целом критически оценивая стихи Сковороды, высказывает мнение, что по своему художественному уровню они «могут сравниться... разве с бессмертными произведениями *Василия Кирилловича*» [2]. Василий Кириллович — это

[1] Твори Пантелеймона Куліша, т. 2, с. 322, 373, 321.
[2] Основа, 1861, VII, с. 117.

Тредиаковский. Сопоставление весьма примечательное. Даже в представлении такого вдумчивого исследователя, как Н. Костомаров, имена обоих поэтов ассоциировались с тяжеловесностью слога, неуклюжей витиеватостью, своего рода литературным староверством.

Это был отголосок давнего и живучего мнения. До Пушкина такое однозначное отношение к Тредиаковскому господствовало фактически безраздельно. Попытка Радищева в «Памятнике дактило-хореическому витязю» пересмотреть сложившуюся традицию по сути ничего не изменила. Наиболее концентрированное выражение негативный взгляд на Тредиаковского получил, как известно, в романе И. Лажечникова «Ледяной дом». Да и сам Пушкин в пору юности отдал дань этой точке зрения. Однако уже к 30-м годам его позиция становится более зрелой, основывается на историзме. В 1834 году в статье «Путешествие из Москвы в Петербург» он активно поддерживает и развивает мысли Радищева, отмечая, что филологические и грамматические изыскания Тредиаковского «очень замечательны», находит у него «необыкновенное чувство изящного», а в «Телемахиде» — «много хороших стихов и счастливых оборотов»[1]. К числу заслуг Петра I перед отечественным просвещением он в наброске «О ничтожестве литературы русской» относит то, что проницательный самодержец «угадал в бедном школьнике *вечного труженика* Тредьяковского»[2], а в плане к задуманной статье «О поэзии классической и романтической» находим пометку: «В сие время (в XVIII веке.— *Ю. Б.*) Тредьяковский, один понимающий свое дело»[3]. Через год в связи с романом «Ледяной дом» Пушкин пишет И. Лажечникову: «За Василия Тредьяковского, признаюсь, я готов с вами поспорить. Вы оскорбляете человека, достойного во многих отношениях уважения и благодарности нашей»[4].

Что касается Сковороды, то в утверждении объективного, диалектического подхода к его оценке аналогичную роль сыграл Иван Франко.

---

[1] Пушкин А. С. Полн. собр. соч. в 10-ти томах, т. VII. М., 1958, с. 284.
[2] Там же, с. 308.
[3] Там же, с. 701.
[4] Там же, т. X, с. 556.

И. Франко отнюдь не закрывает глаза на слабости Сковороды. Его оценки суровы: Сковорода «не уловил смысла жизни», «пространные» его сочинения написаны «необычайно кудрявым и смутным стилем», «ценность его стихов... минимальна» [1]. Но этими оценками франковская трактовка не исчерпывается. Рецензируя вышедшее под редакцией Д. Багалея в 1894 году, к столетию со дня смерти Сковороды, собрание его сочинений, Франко рассматривает эту фигуру в исторически конкретном контексте, в сложной, неразрывной связи с эпохой, в которую жил украинский мыслитель, с социально-политическими условиями. Он впервые выдвигает мысль о *переходном* характере творчества Сковороды как явления культуры. То было время, подчеркивал Франко, когда под воздействием внутренних и внешних факторов отходила в прошлое казацко-гетманская старина, насаждались крепостничество, самодержавно-бюрократические порядки, когда полностью изжила себя школярская схоластика и вместе с тем рождались «новые идеалы и взгляды, которые должны были со временем создать новое движение духовное». «...Соединяет в себе Сковорода,— пишет автор рецензии,— оба этих противоречивых течения в одну весьма оригинальную и характерную целостность. Можно было бы сказать, что это старый мех, налитый новым вином. Все в нем: приключения и образ жизни, натура, язык, форма писания — все имеет этот двойственный характер, является смесью старой традиции с новым духом» [2].

«Судьба поставила его на грани двух великих эпох» [3],— эта емкая формула И. Франко легла в основу трудов советских исследователей жизни и творчества Сковороды. М. Рыльский, например, кстати вспомнив, что Энгельс считал Данте последним поэтом средневековья и первым поэтом нового времени [4], назвал Сковороду «фигурой переломной эпохи» [5].

---

[1] Франко Іван. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. Львів, 1910, с. 82.

[2] Записки Наукового Товариства імені Шевченка, т. V, 1895, кн. 1, с. 79.

[3] Там же.

[4] См.: К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, т. 1. М., 1976, с. 339.

[5] Рильський Максим. Твори в 10-ти томах, т. 9. Київ, 1962, с. 251.

Именно такой взгляд, именно понятие «переходности» (переломности, пограничья) дает, думается нам, методологический ключ к пониманию Сковороды в целом, его литературного наследия — в частности; он лежит в русле общих методологических поисков современной науки [1].

* * *

Завершить настоящий раздел уместно будет ссылкой еще на одно весьма авторитетное мнение о Сковороде. Речь идет о мнении В. И. Ленина, известном нам в пересказе близкого к нему современника.

В. Д. Бонч-Бруевич, много занимавшийся в предреволюционные годы изучением наследия украинского мыслителя и выпустивший в 1914 году под своей редакцией первый том (из намечавшихся двух) собрания его сочинений, в письме к литературоведу А. М. Ниженец свидетельствует: «Что касается того, читал ли Владимир Ильич Г. С. Сковороду или нет, то я могу наверное сказать, что читал, потому что я ему посылал свои книги, когда он жил в Женеве, в Цюрихе, в Париже, в Лондоне». Уже после Октября, вспоминает автор письма, «том Сковороды, который я издал, стоял у него в библиотеке». При обсуждении вопроса об увековечении памяти знаменитых людей всех времен и народов Ленин сказал Бонч-Бруевичу: «...Когда придет время и будут ставить памятник Сковороде, то Вы должны выступить и объяснить народу, какое значение имел он для жизни русского и украинского народов» [2].

Как известно, в постановлении Совета Народных Комиссаров от 30 июля 1918 года, подписанном В. И. Лениным, в списке лиц, «коим предположено поставить монументы в г. Москве и др. городах Рос. Соц. Фед. Сов. Республики», в разделе «философы и ученые» первым значится Сковорода [3].

---

[1] Из работ, в которых рассматривается эта проблема, назовем исследование Д. С. Лихачева «Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили» (Л., 1973) и книгу А. С. Демина «Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века» (М., 1977), специально посвященную «переходному времени».

[2] В. Д. Бонч-Бруевич про Г. С. Сковороду. — Радянське літературознавство, 1958, № 3, с. 91.

[3] Известия ВЦИК, 2 августа 1918 г.

ALMA MATER

Гоголевский Тарас Бульба, помнится, без особого пиетета отзывался об академической учености, утверждая, с присущими ему категоричностью и упрямством, что набраться разума можно только на Запорожье. Сыновьям своим, вернувшимся домой после учебы в Киевской академии, он втолковывал: «Это все дрянь, чем набивают головы ваши; и академия, и все те книжки, буквари, и философия — все это *ка зна що*, я плевать на все это!» И еще «пригнал в строку такое слово, которое даже не употребляется в печати»... Однако же когда старший сын его Остап попытался, закопав в землю свой букварь, сбежать из бурсы, Тарас, разгневанный, пригрозил, что не видать ему Запорожья вовеки, «если не выучится в академии всем наукам». И это говорил «тот же самый Тарас Бульба, который бранил всю ученость и советовал... детям вовсе не заниматься ею»!

Из повести Гоголя мы узнаем, что сыновья Бульбы были отданы в академию «по двенадцатому году». А в каком возрасте поступил туда Григорий Сковорода?

На протяжении долгого времени считалось, что в шестнадцатилетнем. Следуя прочно утвердившемуся в научной литературе мнению, автор этих строк в предыдущих своих работах также уверенно указывал в качестве года поступления Сковороды в академию 1738-й.

Впервые дату эту назвал видный исследователь жизни и творчества Сковороды Н. Петров еще в 1902 году[1], он «вычислил» ее путем сопоставления

[1] См.: Петров Н. И. Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковороды. — Труды Киевской духовной академии, 1902, № 12.

различного рода косвенных данных, поскольку ни одного прямого документального свидетельства не сохранилось. Точка зрения Н. Петрова была поддержана авторитетом академика Д. Багалея [1], и затем — уже как бесспорный факт биографии Сковороды — эта дата вошла во все посвященные ему материалы, включая энциклопедические издания.

Однако в 1972 году Л. Махновец [2] решил подвергнуть версию Н. Петрова, которой прежде он и сам придерживался, тщательной проверке, в результате чего обнаружил в ней ряд натяжек и несоответствий. В конце концов Л. Махновец пришел к убеждению: Сковорода, родившийся в декабре 1722 года, был отдан отцом в Киевскую академию сразу же после окончания четырехклассной школы в родном селе Чернухах, что на Полтавщине, а именно в 1734 году, то есть в том же возрасте, что и сыновья Тараса Бульбы. Как отмечает Л. Махновец, таков был возраст многих учеников первого класса академии — фары, или аналогии.

Впрочем, надо иметь в виду, что возраст для поступавших в академию молодых людей вообще не был определен, и в этом отношении здесь царила необычайная пестрота. Ознакомившись с сохранившейся ведомостью учеников класса инфимы за 1736/37 учебный год, обнаружим, что в этом классе обучались как 19-, 20-, а то и 22-летние юноши, так и подростки 12—13 и даже 11 лет [3]. А ведь инфима — это уже второй год обучения!

Читателю может показаться, что эти детали представляют интерес лишь для специалистов. Между тем они существенны вот с каких точек зрения.

Если Л. Махновец прав (а его аргументация уже признана в научной литературе) и Сковорода действительно стал «спудеем» (студентом) в неполные двенадцать лет, то это означает, что он приобщился к традициям академии, окунулся в царившую в ее стенах атмосферу в том впечатлительном возрасте, когда среда и люди оказывают на формирующееся сознание,

---

[1] См.: Багалій Д. І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. Харків, 1926.

[2] См: Махновець Леонід. Григорій Сковорода. Біографія. Київ, 1972.

[3] См.: Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия. (Новые данные, относящиеся к истории этой академии за указанное время.) Киев, 1903, с. 356—360.

взгляды, мироощущение человека, на его привычки, стиль поведения особенно сильное, во многом определяющее влияние, которое сохраняет свою силу нередко на всю жизнь. Это надо учитывать, если мы хотим понять некоторые черты духовной и личной биографии Сковороды, представить его облик, увидеть его таким, каким его видели и воспринимали окружающие.

Во-вторых, если опять-таки Л. Махновец прав, мы имеем основания говорить о том, что Григорий получил в детские годы незаурядную школьную подготовку.

Правда, поступить в Киевскую академию было вообще-то не так уж трудно, принимали — и это неоднократно подтверждалось различными грамотами и инструкциями — практически любого искавшего образования вольного человека православного вероисповедания [1], в том числе «и из иных стран приходящих» [2]. Однако задерживались здесь далеко не все. Причин тому было немало.

Бытует несколько идиллическое представление об обстановке в тогдашней Киевской академии: красочная одежда, молодые веселые лица, атмосфера благостности, толерантности... На самом деле все было куда суровее и прозаичнее. В соответствии с инструкцией митрополита Киевского в академии насаждался суровый полумонашеский режим. Конечно, монахами «спудеи» отнюдь не были; в гоголевском «Вие», в романе В. Нарежного «Бурсак» находим яркие описания таких вполне реальных сторон повседневного быта питомцев академии, как молодецкие пирушки, кулачные бои, опустошительные набеги на близлежащие сады и огороды. Зато и доставалось им от пастырей за это немало. «Дух кротости» внедрялся любыми средствами, вплоть до розог и плетей, которые в акаде-

---

[1] Сословной замкнутости, характерной для Славяно-греко-латинской академии, которая ориентировалась почти исключительно на духовное сословие, здесь практически не было. Так, в 1744 году лишь треть учащихся академии принадлежала к семьям церковнослужителей, остальные были детьми казацкой старшины, «значковых товарищей», рядовых казаков, ратушских чиновников. Как считает исследователь, именно воспитанники Киевской академии составили костяк складывающейся разночинной интеллигенции в России (см.: Штранге М. М. Демократическая интеллигенция России в XVIII веке. М., 1965, с. 24—27).

[2] Цит. по: Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия, с. 94.

ми считались делом обычным. Так что Тарас Бульба, допытывавшийся у сыновей, стегали ли их не только березовыми и свежим вишняком, а и «плетюганами пороли», и «не только по субботам, а доставалось и в середу и в четверги»,— Тарас был не так уж далек от истины...

Примем во внимание также голодное бурсацкое существование, заставлявшее «нищетную братию» за ничтожное вознаграждение и псалмы читать над покойниками, и канты петь, а то и промышлять на подольском базаре, за что бурсаки бывали нередко крепко биты.

Наконец, вспомним о трудностях постижения всего того, что Гоголь называет «схоластическими, грамматическими, риторическими и логическими тонкостями». Схоластики и впрямь было здесь более чем достаточно, однако фактом остается и другое — высокий уровень требований, предъявляемых к молодым людям в процессе двенадцатилетней учебы. Так, на проводимых каждую треть года испытаниях ученики класса грамматики, например, обязаны были представлять переводы с латинского и греческого языков на русский и польский и обратно, а ученики классов поэтики и риторики, кроме подачи сочинений, тут же, во время экзамена, составляли русские, латинские и польские стихи, речи, письма. Студентов старших классов — философии и богословия — в постоянном напряжении держали ежесубботние «диспуты», которые служили для студентов серьезной проверкой их знаний и умения вести дискуссию. «С диспут студенту трещит голова» — в этих словах из написанной впоследствии Сковородою песни «Всякому городу нрав и права» нетрудно уловить отзвук его студенческой юности...

Сказанное объясняет частенько мелькающее в списках студентов разных классов красноречивое примечание: «по вакациях не явился».

Сковорода через все это прошел, и не только не «отсеялся» из академии, а довольно быстро утвердил за собой репутацию одного из сильнейших. Вот что пишет по этому поводу М. Ковалинский: «Григорий скоро превзошел сверстников своих успехами и похвалами. Митрополит Киевский Самуил Миславский, человек отличной остроты разума и редких способностей к наукам, будучи тогда соучеником его, оставался во

всем ниже его, при величайшем соревновании своем» (II, 374—375).

Мы не знаем, кто был школьным учителем Сковороды; нельзя исключать, что это мог быть кто-нибудь из питомцев той же Киевской академии, который и подсказал малоземельному казаку Савве Сковороде, отцу одаренного и жадного к знаниям мальчика, мысль о продолжении его образования, и именно в этом учебном заведении.

В родном селе Сковороды, Чернухах, по имеющимся данным [1], было три школы менее чем на 150 дворов. Явление для тогдашней Украины не исключительное.

Д. Багалей в «Истории Слободской Украины» пишет: «В полковых городах и в некоторых сотенных местечках было даже по несколько школ. Большая склонность к просвещению была у жителей с. Межирич, где было 7 школьных хат на церковных дворах» [2]. Ссылаясь на так называемую перепись Хрущева 1732 года, ученый приводит такие данные: в четырех Слободских полках (Харьковском, Ахтырском, Изюмском и Сумском) насчитывалось в то время 124 школы.

Еще более развитой была школьная сеть в Гетманщине [3]. Показательны цифры, почерпнутые историком А. Лазаревским из ревизских полковых книг, которые он обнаружил в архиве бывшей Малороссийской коллегии. Из таблиц, составленных исследователем, узнаем, что в 40-х годах XVIII века в одном только Лубенском полку, к которому принадлежали, кстати, и Чернухи, было 172 школы, а на семь полков их приходилось 866, причем, как подчеркивает автор публикации, «все эти школы существованием своим

---

[1] Історія міст і сіл Української РСР. Полтавська область. Київ, 1967, с. 924.

[2] Багалій Д. І. Історія Слободської України. Харків, 1918, с. 252.

[3] Так полуофициально называлась Левобережная Украина вместе с Киевом, оставшаяся в составе России после Андрусовского перемирия с Польшей в 1667 году. В официальных документах царского правительства она именовалась Малороссией, в отличие от Слободской Украины, или просто Украины (нынешняя Харьковская область, части Сумской, Донецкой, Ворошиловградской, Воронежской, Курской областей).

обязаны самому народу. Правительственной инициативы тут быть не могло...» [1].

Интерес представляют и свидетельства некоторых иностранных наблюдателей об уровне просвещения на тогдашней Украине. Так, побывавший здесь в 1652 году известный арабский путешественник Павел Алеппский (Булос аль-Халеби) писал, что все казаки, «за исключением немногих, даже большинство их жен и дочерей, умеют читать»; при этом автор подчеркивает, что «число грамотных особенно увеличилось со времени появления Хмеля» [2], то есть Богдана Хмельницкого. Французский военный инженер Г.-Л. Боплан, состоявший в 30—40-х годах XVII века на службе у польских королей и изъездивший всю Украину, отмечал, что между казаками «встречаются... люди с познаниями высшими, нежели каких можно было бы ожидать от простолюдинов» [3].

Закрепощение крестьян, это, по выражению А. Лазаревского, «историческое невзгодье», резко затормозило и даже отбросило назад развитие украинской школы. Наверстать потерянное было нелегко и после отмены крепостного права. По подсчетам Д. Багалея, в 1884 году, хотя к тому времени было открыто немало земских школ, в Харьковской губернии одна школа приходилась на 4270 человек, между тем как во второй четверти XVIII века это число составляло 2524 [4]. В начале 900-х годов историк О. Левицкий также отмечает, что «так как в старину приходы в Малороссии были малолюднее нынешних, то приходится заключить, что пропорциональное отношение тогдашних школ к числу населения едва ли не было более благоприятным, чем такое же отношение нынешних земских и даже церковноприходских училищ». Причина тому одна — «изменившиеся... в конце XVIII в. гражданские порядки». «Государственная перепись 1782 года, прикрепив всех и каждого к определенному местожительству и роду занятий, отняла разом и у посполитых

---

[1] Лазаревский А. Статистические сведения об украинских народных школах и госпиталях в XVII веке. — Основа, 1862, V, с. 88.

[2] Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским, вып. 2. М., 1892, с. 2.

[3] Описание Украйны. Сочинение Боплана. СПб., 1832, с. 6.

[4] Багалій Д. І. Історія Слободської України, с. 252.

право перехода от одного пана к другому, и у бакаляров (бродячих учителей.— *Ю. Б.*) возможность перекочевывать из одной школы в другую. Но этим самым был нанесен смертный удар и народной малороссийской школе»[1].

Заметим, что упадок школьного дела совпал со смертельным ударом и по Запорожской Сечи, ликвидированной в 1775 году. А ведь на Запорожье также существовала разветвленная сеть школ — монастырских, церковноприходских и так называемых сечевых, чем определялась довольно высокая по тем временам степень грамотности среди запорожцев. Интересные данные на этот счет приводит известный исследователь и знаток Запорожья Д. Яворницкий. В 1763 году, при составлении какого-то важного документа, потребовавшего «рукоприкладства», то есть подписей, в одном из куреней выявилось такое соотношение: на 13 неграмотных — 15 грамотных. Когда в 1779 году, уже после падения Сечи, запорожцы присягали русскому престолу, то из принесших присягу 69 человек 37 оказались грамотными и 32 неграмотными. «Факт,— замечает автор «Истории запорожских казаков»,— в высшей степени поучительный для тех, которые составили себе представление о запорожских козаках, как о гуляках, пьяницах и грубых невеждах...»[2]

Д. Яворницкий, комментируя приводимое им свидетельство бывшего запорожца Никиты Коржа о том, что в Сечи «были такие грамотеи, что и в лавре и в столицах редко отыскать можно было подобных им»[3], объясняет этот феномен тем, что Сечь «весьма часто наполнялась «учеными и недоучеными спудеями» Киевской духовной академии, многими польскими, украинскими и иногда великорусскими панами и дворянами, умевшими и читать и писать, но не умевшими ужиться с порядками своей родины»[4].

Особенно высокий процент среди грамотных людей Запорожья составляли выходцы из Киевской академии; отсюда, не без основания считает Д. Яворницкий, и частые ссылки в письмах запорожцев на тексты из

---

[1] Левицкий Ор. Очерки народной жизни в Малороссии во второй половине XVII ст. Киев, 1902, с. 280, 287—288.

[2] Эварницкий (Яворницкий) Д. И. История запорожских козаков, т. 1. СПб., 1892, с. 524.

[3] Там же, с. 518.

[4] Там же, с. 518—519.

Священного писания, и заметное пристрастие сечевых грамотеев к иностранным словам, классическим книжным образам, вычурным, витиеватым выражениям (перспектива, недишкреция, респекция, респонс, сатисфакция, спецификованный, Киммерийский босфор, Эвксинский понт, душепагубное езеро греховное, плевосеятельство, отписать его превелебности и т. п.)[1].

(Заметки на полях. Здесь на память вновь приходит эпизод встречи Тараса Бульбы со своими сыновьями. Старый казак не перестает полушутливо-полусерьезно поругивать ученость и ученых, но в сплошном потоке ерничества вдруг проглядывает такая деталь, которая приоткрывает нам совсем неожиданную грань в облике Тараса. «Ну, подставляй свою чарку; что, хороша горелка? А как по-латыни горелка? То-то, сынку, дурни были латынцы: они и не знали, есть ли на свете горелка. Как, бишь, того звали, что латинские вирши писал? Я грамоте разумею не сильно, а потому и не знаю: Гораций, что ли?

«Вишь, какой батько! — подумал про себя старший сын, Остап,— все старый, собака, знает, а еще и прикидывается».

Вряд ли Тарас Бульба обучался в академии — тем более примечательна его ссылка на древнеримского автора. Это имя можно было услышать где угодно: и в сельской школе, и от какого-нибудь странствующего в поисках заработка дьяка или «спудея», и, наконец, в самой Запорожской Сечи, от кого-нибудь из тамошних эрудитов, знавших, по славам Гоголя, «что такое Гораций, Цицерон и Римская республика»... «Латинизм» на Украине тогда буквально витал в воздухе, если иметь в виду, разумеется, образованные или по крайней мере грамотные слои казачества, к которым и принадлежал Бульба. Не только в монастырских, но и в частных библиотеках, наряду с книгой немецкой, французской, польской, много было книг на латыни. Интересные свидетельства на сей счет содержит дошедший до нас «Дневник» генерального подскарбия Якова Маркóвича, одного из образованных людей своего времени. Собираясь в поход, автор «Дневника» проводит тщательную ревизию своей библиотеки: «Книги

---

[1] См.: Эварницкий (Яворницкий) Д. И. История запорожских козаков, с. 520—521.

пересмотрувалем все и знову поскладалем, отобралем з собою 32, а оставилем в скрине (сундуке.— *Ю. Б.*) 69, в библиотеци сюй стороне 144, а в другой 44, итого всех 289» [1]. Цифра по тем временам значительная! Среди этих книг были издания богословские, исторические, географические, естественнонаучные на разных языках, в том числе и на латыни,— недаром ведь Я. Маркович был питомцем Киевской академии, любимым учеником Ф. Прокоповича.

Известны как любители и собиратели книг гетман Иван Скоропадский, генеральный хорунжий Николай Ханенко, лубенский полковник Петр Апостол (оставивший, кстати, после себя интересный дневник на французском языке), киевский митрополит Тимофей Щербацкий, историк, автор «Краткого описания о казацком малороссийском народе и его военных делах» Петр Симоновский и другие; чаще всего они выписывали книги через бреславльскую фирму «Корн и Гемперт».

Притоку на Украину книг способствовали торговые связи с Данцигом, Кенигсбергом, Лейпцигом, Варшавой, Бреславлем (Вроцлав). Особенно активны были в этом отношении полтавские купцы. Известно, например, что только в 1781 году купец Ф. Лукьянович привез из Лейпцига 1200 книг на немецком и латинском языках, а приказчик Г. Паскевич — 725 медицинских книг. В 1778 году в Черниговский полк для продажи латинских книг и «разных напечатанных кунштов» прибыл «итальянской нации» купец Йозеф Випда. Другой итальянский купец, Балтазар Тессер, привез из Варшавы в Киев 500 книг исторического содержания на латыни [2]).

Говоря о распространении в крае латыни, надо иметь в виду и другие, более глубокие причины.

Рубеж XVI—XVII веков ознаменовался на Украине значительным культурно-просветительским оживлением, в немалой степени связанным с острой необходимостью противостояния тому социальному, национально-религиозному и культурному угнетению, которое не-

---

[1] Дневник генерального подскарбия Якова Марковича (1717—1767 гг.), ч. 1. Киев, 1893, с. 205.

[2] См.: Тищенко Микола. З історії торгівлі книжками у XVIII сторіччі. — Україна, 1929, № 35.

сло с собой католичество, особенно после подписания в 1596 году Брестской унии. Важнейшую роль в этом процессе сыграли школы славяно-греческого направления, действовавшие при церковных братствах. Такие братские школы, как Львовская, Киевская, Луцкая, Виленская, как «православная академия» князя К. Острожского, основанная в Остроге одновременно со знаменитой типографией И. Федорова, немало сделали для защиты родной культуры и языка, борьбы против насильственного окатоличивания и полонизации, для разоблачения ренегатской деятельности униатов [1].

Однако чем дальше, тем более очевидной становилась слабость существующей школьной системы, ее неприспособленность к новым условиям — условиям фронтального наступления католичества и униатства. Наступление это находило сильнейшую поддержку в деятельности многочисленных католических школ и коллегий, целенаправленно насаждаемых на украинских землях в соответствии с программой так называемой русской миссии, созданной в свое время папой Иннокентием IV. Возглавлялись эти учебные заведения, как правило, воспитанниками Краковской академии, постановка образования в которой отвечала тогдашним лучшим европейским образцам. Выдержать такую конкуренцию было нелегко, и старая украинская школа явно ее не выдерживала, заметно не поспевая за развитием динамичного, четко организованного и хорошо поддерживаемого католической церковью западноевропейского образования. «...Южнорусские православные школы,— пишет исследователь,— особенно братские с их мещанским самодовольством... не могли заменить собою западноевропейских латинских коллегий, особенно иезуитских, ослеплявших современников кажущеюся эрудициею, научными формами преподавания и замечательным педагогическим тактом, и потому не могли успешно бороться с ними...» [2]

---

[1] Униаты — сторонники так называемой греко-католической церкви, созданной на основе Брестской унии (1596 г.) в результате сговора части верхушки православной церкви Украины, а также Белоруссии с Ватиканом и польской шляхтой, стремившимися денационализировать и подчинить себе украинский и белорусский народы.

[2] Петров Н. И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII—XVIII вв., преимущественно драматическая. Киев, 1911, с. 18.

Необходим был смелый, решительный поворот, и он был сделан Петром Могилой, который в 1632 году на базе лаврской латино-польской и Киево-братской школ, во многом используя опыт хорошо знакомых ему европейских учебных заведений, в частности Краковской академии, создал Киево-Могилянскую коллегию. Титула академии для своего детища П. Могиле добиться от польского короля Владислава IV не удалось из-за сопротивления сейма. Коллегия получила его лишь в 1701 году по указу Петра I.

Конечно, эта акция П. Могилы отнюдь не приблизила дело образования к народной жизни, к простому человеку. Напротив, разрыв даже увеличился, поскольку возник серьезный языковой барьер в виде латыни, а схоластические элементы в учебном процессе сохранялись [1]. По мнению М. Веревкина, раннего биографа Ломоносова, последний потому именно и не задержался в Киевской академии, что нашел там «пустые только словопрения Аристотелевой философии» [2]. Тем же — засильем в Киеве «польщизны» — объясняет возвращение Ломоносова в Москву митрополит Евгений [3].

Отголоски этих мнений слышатся и по сей день. Ю. Лощиц в биографической книге о Сковороде пишет, что, организуя учебные занятия и программы с учетом опыта западноевропейских иезуитских академий, «с каждым десятилетием все более насыщая курсы по пиитике, философии и богословию приемами и методами схоластического преподавания, Академия не только внешне, но иногда и внутренне делалась все податливей по отношению к католическому влиянию» [4]. Это влияние автор усматривает не только в увлечении всяческой декоративностью, барочной пышностью, не только в «сентиментально-умильном партесном сладкогласии», но и в студенческих диспутах и даже в интересе к философии «любимого «латынами» Аристотеля»...

Подобного рода упреки есть результат упрощенного понимания положения дел. Разумеется, процесс и

---

[1] См.: Нічик В. М. До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській академії. — В кн.: Від Вишенського до Сковороди. Київ, 1972.

[2] В кн.: Полное собрание сочинений М. В. Ломоносова, ч. I. СПб., 1784, с. VII.

[3] Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России, сочинение митрополита Евгения, т. II. М., 1845, с. 15.

[4] Лощиц Юрий. Сковорода. М., 1972, с. 18.

вправь был противоречивым, однако историческая диалектика заключалась в том, что обращение к латино-польской системе, пусть чреватое неизбежными и очевидными издержками, давало вместе с тем действенное оружие против экспансии чуждых духовных сил, повышая общий уровень знаний и объективно лишая иезуитское образование привлекательного ореола исключительности. Автор книги о старых украинских поэтиках Г. Сивоконь, прослеживая как общее, так и принципиальные различия между постановкой дела в иезуитской и православной украинской школах, приходит к выводу, что в конечном счете в тогдашних условиях выбор латино-польской системы был оправданным и правомерным, это способствовало «достижению академического уровня обучения» [1].

Таким образом, своеобразная организация учебного процесса в академии определялась своеобразием ее задач. Основатели и руководители академии исходили из того, что сопротивление католическо-униатскому влиянию окажется тем надежнее, а соревнование с иезуитскими школами тем эффективнее, чем выше будет уровень образованности и научной оснащенности питомцев академии, чем лучше они, ревностно оберегая свою веру и свой язык, освоят вместе с тем методы противника, повернут его же собственное оружие против него самого. Иными словами, это была не просто «податливость», не просто уступка «латинизму», «польщизне», а продуманная тактика, диктуемая реальными условиями и конечными целями, хотя, следует признать, и не вполне свободная от компромиссов.

(**Заметки на полях.** Кстати, именно пониманием роли Киевской академии как важного бастиона в борьбе против католичества и униатства, против духовного разоружения объясняется та немалая материальная поддержка, которую оказывали ей казачество и широкие массы населения Украины, вкладывавшие в эту борьбу не только религиозный, но и национально-освободительный смысл. Известен универсал гетмана Даниила Апостола от 1732 года, в котором содержится обращение к генеральной старшине, полковникам, бунчуковому товариществу, полковым старшинам, сотникам,

---

[1] Сивокінь Г. М. Давні українські поетики. Харків, 1960, с. 12—14.

ко всему воинскому и гражданскому люду, чтобы они, «яко кто пожелает, по добром изволению и возможности своей... чинили (академии.— *Ю. Б.*)... доброхотное подаяние»[1]. Историческая память сохранила многие имена тех, кто оказывал школе, коллегии, а затем академии материальную поддержку, иногда весьма значительную. Так, Елизавета Гулевичевна в 1615 году отписала все свое состояние Киевскому братству и школе при нем — ранней предшественнице академии. А гетман Петр Сагайдачный записался в это братство сам и вместе с собой записал все запорожское войско, чтобы помочь еще не вставшей на ноги школе казацкими деньгами. Среди жертвователей в пользу академии и позднее находим представителей казацкой старшины (гетманы Иван Самойлович, Иван Скоропадский, генеральный обозный Яков Лизогуб), высшего православного духовенства, купечества, рядовых казаков и мещан. Немалое значение для поддержания материального положения академии имели систематические сборы доброхотных подаяний, проводимые как в Киеве и других городах Гетманщины, так, с разрешения царя Алексея Михайловича, и в России.

Надо иметь также в виду, что академия ежегодно получала «на учителей к удовольствованию их» из казацкого Войскового Скарба, то есть казны, 200 рублей, причем продолжалось это, судя по всему, в течение длительного времени. Во всяком случае, когда видные государственные и религиозные деятели (Даниил Апостол, митрополит Рафаил Заборовский, ректор академии Амвросий Дубневич) хлопотали перед царским правительством о разрешении на возобновление денежного вспомоществования, которое было прекращено в 1722 году, они ссылались на то, что традиция эта существовала «як за прежних гетманов (эта уклончивая формула давала возможность избежать упоминания имени Мазепы.— *Ю. Б.*), так и за гетмана Скоропадского»[2]. Жалованная же грамота императрицы Елизаветы от 1742 года, разрешающая вновь выдавать академии ежегодно денежное пособие из Войскового Скарба, представляла собою лишь подтверждение прежних привилегий).

---

[1] Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии, отд. II, т. I, ч. I, Киев, 1904, с. 193—194.

[2] Там же, с. 177.

Да, Ломоносову, возможно, и незачем было задерживаться в Киевской академии, путь у него был иной и цели иные, но все же он, думается, должен был вспоминать ее добрым словом — хотя бы за ее богатейшую библиотеку, с которой Заиконоспасская библиотека не могла сравниться, а еще более за то, что академия помогла ему в усовершенствовании латыни, без которой тогда никак не обойтись было в европейских научных кругах.

А что же Сковорода, который, кстати, осенью 1734 года мог еще застать Ломоносова в стенах академии?

Ему академия дала такую подготовку в древних языках, прежде всего в латыни, которая поставила его в ряд образованнейших людей того времени.

Владение — даже самое приблизительное — латынью не могло, разумеется, быть обязательным условием поступления в академию, однако считалось желательным, чтобы абитуриент был по возможности ознакомлен хотя бы с начатками этого предмета, или, как тогда говорили, «заправлен Альвара» — по имени автора принятой в академии, как и во всей Европе, латинской грамматики иезуита Эммануила Альвара.

Мы не решились бы с уверенностью утверждать, что юный Сковорода, отправляясь поступать в Киевскую академию, был уже «заправлен Альвара», но и категорически исключать это нет оснований: вспомним, что он, судя по всему, получил в школе весьма неплохую подготовку, и если учителем у него был действительно выходец из академии, то он вполне мог приобщить Григория к азам латыни.

И уж в любом случае встреча с латынью не могла состояться позднее первого же класса академии, «фары», где в соответствии с методиками таких авторитетных педагогов, как Г. Конисский и Р. Заборовский, юноши приступали «к изучению грамматики и грамматического разбора речи русской, польской, а затем и латинской, общие правила простого словосочетания которой, с переводом латинских отрывков простой конструкции и с усвоением латинской орфографии, и составляли собою почти весь курс этого класса...» [1].

[1] Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия, с. 96

В последующих же классах («инфима», «грамматика», «синтаксима») «почти исключительно изучался латинский язык, на котором велось тогда преподавание всех академических наук» [1].

При этом важно подчеркнуть, что, как видно из материалов, приводимых в работе Д. Вишневского, а также в некоторых других исследованиях [2], изучение латыни в академии носило менее всего умозрительный, менее всего схоластический, но ярко выраженный живой, активный характер. Ежедневными письменными упражнениями, постоянным чтением и переводом классических текстов дело не ограничивалось. Главным методом освоения языка были «школьные разговоры». Учащимся вменялось в обязанность, начиная с грамматического класса, говорить между собой на латыни, причем не только в стенах академии, но и дома. Существовало даже специальное наказание для нарушивших это правило или же говоривших на латыни плохо: нерадивому вешали на шею деревянный футляр, в который вкладывался длинный лист бумаги, в особых случаях футляр не разрешали снимать даже на ночь...

Не приходится удивляться, что питомцы академии ценились как латинисты очень высоко, некоторые из них в качестве переводчиков служили в Петербурге. Известно, например, что богослов Павел Черняховский и философ Андрей Волянский были направлены митрополитом Иоасафом Кроковским «для переводу нужных дел государских» к канцлеру графу Г. И. Головкину, а Кирьяк Кондратович состоял переводчиком у В. Н. Татищева [3].

Для Сковороды латынь стала, без преувеличения, органической частью не только его творчества, но и всего мироощущения, пожалуй, даже жизни, судьбы. Свою многолетнюю переписку с М. Ковалинским он вел на латыни, изредка переходя на древнегреческий, а ведь адресат был духовно самым близким ему человеком, в письмах к нему Сковорода раскрывал самое

---

[1] Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия, с. 105.

[2] См.: Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею, ч. I. Киев, 1856, с. 142; ч. II, с. 104.

[3] См.: Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия, с. 108; Тихонравов Н. С. Кирьяк Кондратович (Переводчик прошлого столетия). — В кн.: Тихонравов Н. С. Соч., т. III, ч. II. М., 1898.

затаенное. Любопытно, что даже в письмах, написанных на русском языке, Сковорода то и дело как бы сбивается на латынь, вкрапляя в текст латинские слова («Моя теперь rusticatio в Куреже» — II, 275) или целые фразы, а то и стихи. Его философские трактаты, диалоги насыщены античными, в том числе латинскими, ссылками, образами, реминисценциями. Таковы, например, «древний Уликс» (Улисс) в диалоге «Беседа, нареченная двое», или «благоволение Минервы», «милость Муз», «дозволение Меркуриево» в диалоге «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира», или, наконец, в той же «Беседе...» латинская притча, к которой автор дает украинский эквивалент — «От лиха убегай, да хаты не минай» (I, 257).

Сковорода сочинял на латыни эпиграммы, послания, басни, «фабулы», как, например, написанные специально для учеников класса поэтики на двух языках, по-латыни и «малороссийскими фарбами» («Carmen (Мелодия)» и «Fabula de haedo et lupo tibicine (Басня Эзопова)»); написал филологическое исследование о принципах изучения и перевода иноязычных авторов, сам много переводил и «перецевал» с латинского. Таковы, например, стихотворение «Похвала астрономии», имеющее подзаголовок «Ex Ovidio Fasti» (Из книги Овидия «Фасты»); вариации на мотивы «Георгик» и «Энеиды» Вергилия — «Ах поля, поля зелены» и «Similitudines ex Virgilio 2 Aeneidae»; переводы оды новолатинского поэта XVI века Сидрония-езуиты — фламандца Сидрония Гошия, латинских стихотворений французского гуманиста XVI века Марка Антуана Муре «Ad Petrum Gerardium» и «In natalem Jesu».

Из древнеримских авторов биограф Сковороды М. Ковалинский в качестве «любимейших» выделяет Цицерона и Горация.

Переводя «книжечку Цицеронову «О старости», Сковорода вкладывает в эту работу не только все свои знания, мастерство «претолкователя», бережно сохраняющего дух оригинала и вместе с тем дающего глубоко самостоятельную его трактовку, но и свое восхищение лучшими сторонами древнеримской цивилизации. В письме-посвящении С. И. Тевяшову он создает как бы обобщенный набросок-портрет римлянина. Мысленно оглядывая «театр древнейших римских времен», он не может «довольно надивиться» тому, каким

образом римляне «могли быть просты, но поважны; грубы, но дружелюбны; вспыльчивы, но не злобивы; ласковы, но не лукавы; сильны, но справедливы; победительны, но милосерды; властительны, но бескорыстолюбны; не много учены, но благоразумны; разумны, но бесковарны; великолепны, но щедры; хвастуны, но не лгуны; стяжательны, но не обидливы; спорники, но не правдоненавистники; склонны к заблуждению, но не желатели его; защитники греха, но поколе лести его не узнали; честолюбцы и славолюбцы, но беспритворны и не мартышки; изобильны, но не сластолюбцы и не нежные трудолюбцы; не христиане, но любители безсмертия» [1].

Особое место в духовном мире Сковороды, прежде всего в литературном его творчестве, в поэзии, занимает Гораций.

В одном из писем к М. Ковалинскому Сковорода так комментирует приводимые здесь же стихотворные латинские строки: «...Я твердо решил с тобой основательно поговорить о... черни, сразу написал эти стихи, заглядывая в экземпляр нашего Флакка» (II, 252—253). Трудно, пожалуй, с абсолютной точностью указать тот конкретный образец, которому следует в данном случае Сковорода, тем более что его поэтическая мысль развивается в кругу христианских понятий, чего, разумеется, не могло быть у язычника Квинта Горация Флакка. Нельзя исключать, что это свободная вариация на тему второй эподы Горация «На Альфия», как считают некоторые комментаторы (II, 447).

Однако существеннее другое: сквозная тема этого незаконченного стихотворения — отказ от благ земных, от тщеты и зависти, от погони за быстротечной славой, осуждение «черни» как широко понимаемого социально-нравственного явления — созвучна и другим произведениям Горация, в частности его одам «К хору юношей и девушек», «К богачу», «К алчному», «О римской роскоши», «К Деллию», «К Меценату» («Башни медный замок...»). И, может быть, особенно оде «К Помпею Гросфу»:

У тебя стада в сицилийском поле
Блеют и мычат, у тебя в квадриге
Кобылица ржет, у тебя одежду
Пурпур украсил.

[1] Сковорода Григорій, Твори в 2-х томах, т. 2, Київ, 1961, с. 159.

У меня — полей небольшой достаток,
Но зато даны мне нелживой Паркой
Эллинских Камен нежный дар и к злобной
    Черни презренье.

(Перевод А. Семенова-Тян-Шанского)

Ода «К Помпею Гросфу» явно привлекает внимание Сковороды. В переписке с М. Ковалинским находим ее вольный перевод:

Волов изрядных у тебя заводы
И чужестранных лошадей природы,
А на одежу тебе для прибора
    Сукна из-за моря.
А мне судьбина дала грунт убогий
И от муз чистых греческих немного
Духа напиться и препебрегати
    Мир сей проклятый (II, 214).

Страстным утверждением мысли о главном, подлинном богатстве человека — душевном покое, равновесии («золотая середина» — излюбленный образ Горация, своего рода ключ к его эстетике и этике) проникнуты перевод оды «К Лицинию Мурене» («Прямо жить будешь...») и песня 24-я из «Сада божественных песен». В эпиграфе к последней Сковорода предупреждает, что это песнь «римского пророка Горация, претолкована малороссийским диалектом в 1765 году». Здесь опять-таки слышатся мотивы оды «К Помпею Гросфу»:

Кажется, живут печали по великих больш домах;
Больш спокоен домик малый, если в нужных сыт вещах.

Ах, ничем мы не довольны — се источник всех скорбей!
Разных ум затеев полный — вот источник мятежей!

Поудержмо дух несытый! Полно мучить краткий век!
Что ль нам даст край знаменитый! Будешь тоже человек.

Комментируя песню 24-ю и сопоставляя ее с одой Горация, Ю. Лощиц не без основания отмечает, что Сковорода здесь значительно резче, бескомпромисснее, чем его давний предшественник.

Вас бог одарил грунтами, но вдруг может то пропасть;
А мой жребий с голяками, но бог мудрости дал часть.

По-житейски осторожная, уклончивая жизненная позиция римского поэта в интерпретации Сковороды утрачивает черты «комфортабельности», получает «резкий сдвиг», причем не только «в сторону принципов христианской этики с ее проповедью бессребренничества,

презрения к роскоши и добровольной нищеты»[1], но — добавим — и в сторону большей социальной определенности («мой жребий с голяками»).

Но горацианские влияния обнаруживаем и там, где прямых ссылок на римского поэта Сковорода не делает. В свое время под этим углом зрения сопоставлялись знаменитая песня 10-я («Всякому городу нрав и права») и ода Горация «К Меценату» («Славный внук, Меценат...»)[2].

Такое сопоставление не лишено оснований. Действительно, бросается в глаза очевидное структурное сходство обоих произведений, в основе которых лежит бинарная система взаимосвязанных и взаимодополняющих приемов, строящаяся на развернутой антитезе.

Гораций словно скользящим лучом прожектора поочередно высвечивает различные «модели» человеческого счастья: жаркое кипение политических страстей; состязание на спортивной арене «за пальму победную»; мирный удел земледельца; полная риска борьба с морской стихией; суровая романтика военных походов; азарт охоты; веселое дружеское застолье... И вдруг авторская мысль делает крутой поворот, как бы отталкивается от всех этих вариантов: нет ничего привлекательнее прохладной рощи, «где ведут хоровод нимфы с сатирами», флейты и «лиры лесбийской», нет ничего желаннее славы мудреца и поэта — только она ставит человека «выше толпы».

Сковорода в песне «Всякому городу нрав и права» явно не без влияния Горация использует тот же прием, хотя перед нами не обычный перевод и тем более не слепое подражание, а скорее творческое соревнование с классиком. Выстроенный Сковородою ряд исторически конкретных, узнаваемых жизненных реалий создает панораму совершенно иной эпохи. Ни мелкий карьерист Петр, ни вороватый Федька-купец, ни наторевший в лживой казуистике «юриста», ни те, кто одержим лихорадочным стремлением к наживе, роскоши, низменным удовольствиям,— никто не наряжен в древнеримские одежды, это лица и явления, с которыми на каждом шагу сталкивался Сковорода.

Как видим, сравнение двух произведений обнаруживает не только сходство между ними, но и различие.

---

[1] Лощиц Юрий. Сковорода, с. 193—194.

[2] См. в кн.: Пам'яті Г. С. Сковороди (1722—1922). Збірка статтів. Одеса, 1923, с. 55.

Особенно явственно оно выступает в итоговой мысли, в заключительном выводе. Ода Горация заканчивается обращением к Меценату:

Если ж ты сопричтешь к лирным певцам меня,
Я до звезд вознесу гордую голову.

(Перевод А. Семенова-Тян-Шанского)

Комментируя эти слова великого римлянина, скептик Пококуранте из вольтеровского «Кандида» замечал, что не видит в них «ничего достойного похвалы»...

Сковорода, оставаясь в рамках того же приема, не просто отдает предпочтение одному роду занятий перед другими, ему дороже всего «одна только в свете дума», один главный нравственный урок: лишь тот оказывается в конечном счете выше и суеты житейской, и даже самой смерти, «чья совесть, как чистый хрусталь».

Мысль, как это ни покажется парадоксальным, в большей мере горацианская, нежели та, что утверждается в оде самого Горация... Ведь вообще-то для творчества римского поэта, как уже отмечалось выше, характерны именно мотивы противопоставления скромной, непритязательной жизни жажде обогащения, прелестей сельского бытия, гармоничной природы — уродствам городской цивилизации. Прямые параллели этим мотивам прослеживаются в ряде песен Сковороды:

Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить...
. . . .
Ничего я не желатель, кроме хлеба да воды,
Нищета мне есть приятель — давно мы с нею сваты.
. . . .
Здравствуй, мой милый покой! Вовеки ты будешь мой.
Добро мне быть с тобою: ты мой век будь, а я твой.
О дуброва! О свобода! В тебе я начал мудреть,
До тебя моя природа, в тебе хочу и умереть.

(Песнь 12-я)

Пропадайте, думы трудны,
Города премноголюдны!
А я с хлеба куском
Умру на месте таком.

(Песнь 13-я)

Приведем еще для сравнения отрывок из послания Горация «К старосте»:

Вот и послушай теперь, чем я от тебя отличаюсь.
Прежде мне были к лицу и тонкие тоги, и кудри
С лоском, и хищной Кинаре я нравиться мог без подарков:
Пил я с полудня уже прозрачную влагу Фалерна.

Ныне же скромно я ем и сплю на траве у потока;
Стыдно не прежних забав, а того, что забав я не бросил.
Здесь же не станет никто урезать мою радость завистным
Глазом иль в злобе слепой отравлять, уязвляя речами:
Людям только смешно смотреть, как я двигаю глыбы.
Ты предпочел бы глодать паек с городскими рабами,
Рвешься, мечтая попасть в их число. Но завидует хитрый
Конюх тебе: сколько дров, овощей и скота ты имеешь!
Бык себе просит седла, а ленивый скакун просит плуга;
Мой же обоим совет — делай каждый охотно, что можешь.

(Перевод Н. Гинцбурга)

Здесь мы обязательно вспомним столь близкую сердцу Сковороды идею «сродности», то есть соответствия стремлений и целей человека его реальным данным, возможностям, внутренним побуждениям,— идею, почерпнутую Сковородою, как он сам признается в трактате «Букварь мира», именно у древних авторов и открывающую, по его глубокому убеждению, единственно возможный путь к счастью — через познание самого себя. «...Ключ к... чертогу сей есть: «Внимай себе»,— пишет он В. С. Тевяшову, посылая ему «Букварь».— Чем более кто себя узнает, тем выше восходит на Сион мира» (I, 415).

Столь же основательно, как и латынь, изучил Сковорода в академии другие древние языки. Греческий во времена Сковороды преподавал Симеон Тодорский — замечательный специалист европейского уровня. Казацкий сын из местечка Золотоноши, питомец Киевской академии, он в течение нескольких лет учился в Германии, в знаменитом университете в Галле, у выдающегося ориенталиста Иоганна-Генриха Михаэлиса, где, кроме греческого, в совершенстве овладел также древнееврейским и немецким. Все три языка С. Тодорский с 1738 года преподавал в Киевской академии, обеспечив не только высочайший уровень обучения, но и создав традицию, школу. После него греческий в академии преподавали В. Лащевский, Г. Щербацкий, древнееврейский — тот же В. Лащевский, М. Максимович, И. Павинский, немецкий — М. Максимович. Да и Сковорода впоследствии преподавал древнегреческий в Харьковском коллегиуме.

Изучение этих языков не было в академии обязательным, ими могли заниматься желающие из числа студентов трех старших ординарных классов — риторики, философии и богословия. Сковорода с его неукротимой жаждой знаний и природными лингвистиче-

скими данными оказался, разумеется, среди тех, кто посещал так называемые экстраординарные классы.

Полученное в академии глубокое знание древних языков, античной, в частности древнегреческой, философии [1], литературы, мифологии, символики наложило на творчество Сковороды неповторимую печать.

Его философские сочинения, письма, даже песни из «Сада божественных песен» пестрят ссылками на Плутарха, Сократа, Платона, Пифагора, Эпикура, Еврипида, других древнегреческих авторов. В письмах, как уже упоминалось, Сковорода порою переходит с латинского на греческий, а новогоднее письмо к М. Ковалинскому 1763 года целиком написано на этом языке: «Вот начался новый год, поэтому пишу тебе по-гречески и считаю это хорошим предзнаменованием» (II, 217). Диалог «Наркисс» построен на оригинальном философском переосмыслении древнегреческого мифа о Нарциссе. В одном из писем к М. Ковалинскому Сковорода высказывает большую тревогу в связи с тем, что его молодому другу «вследствие неразумного вмешательства некоторых лиц» не разрешено изучать греческий язык, и настойчиво советует «не складывать оружие». «Имей в виду, что наилучшим доказательством твоей любви ко мне будет твоя любовь к греческим музам и если тебе дорога наша любовь, то знай, что она будет длиться до тех пор, пока ты будешь почитать добродетель и *эллинскую литературу*» [2]. Особенно часто Сковорода обращается к Плутарху, один из трактатов которого он перевел в присущей ему манере свободного пересказа, «истолковав не наружную словозвонкость, но самую силу и эссенцию, будто грозди в точиле выдавил», как он объясняет в письме-посвящении Я. М. Донцу-Захаржевскому (II, 328).

С огромным удовольствием углубляется Сковорода в тонкости древнегреческой филологии. То он, казалось бы, без видимой необходимости сообщает, как звучит то или иное слово «у древних эллинов» («Букварь мира»). То предпосылает одной из песен (30-й) в качестве эпиграфа греческое двустишие. То в письме к Гервасию Якубовичу, комментируя посвященное ему

---

[1] См. об этом: Г. Сковорода і філософські традиції Києво-Могилянської академії. — В кн.: Філософія Григорія Сковороди. Київ, 1972.

[2] Сковорода Григорій. Твори в 2-х томах, т. 2, с. 302.

послание, подробно растолковывает особенности такого жанра, как «песнь отходная», по-гречески — апобатерион.

Иногда, как, например, в примечаниях к песне 14-й, дает сравнительный перевод того или иного слова на греческом и древнееврейском. Последним Сковорода, с легкой руки С. Тодорского, также владел (Г. Гесс де Кальве утверждает, что у него всегда была с собой «еврейская Библия» [1]) и не без некоторого щегольства называл себя на древнееврейский манер: Григорий Варсава, то есть «сын Саввы».

Такова была та стихия древности, античности, в которую Сковорода с головой окунулся с первых же студенческих шагов и остался верен ей до конца дней своих. В этой книжной стихии, в этом мощном потоке античных реминисценций Сковорода чувствует себя, как рыба в воде. Он испытывает истинное наслаждение и от звучания латинской или греческой речи, и от изощренности, глубины античной мысли, и — простим ему невинную слабость — от сознания своей учености, ощущения той легкости и свободы, с которыми он владеет всей этой премудростью. Чужое, книжное органически и естественно входит в его философский и художественный мир как неотъемлемый компонент этого мира и в сплаве со своим, неповторимым дает новое качество. В момент вдохновения, творческого экстаза «цитаты» из древних, причем не только отдельные слова, обороты, образы, но и целые фразы, строфы, свободно вплетаются в ткань его сочинений, и это не заимствование и не простое цитирование, ибо эти элементы предстают здесь в совершенно иных связях и ином значении, становясь органической частичкой новой, своей, сковородинской эстетики, поэтики, этики.

Можно сказать, что античность, в частности латынь, с юных лет и на всю жизнь стала для Сковороды источником творческих импульсов, живым мостом к общечеловеческим ценностям, к достижениям мировой культуры. Видимо, правы те исследователи, которые считают, что гуманизм Сковороды, сложная, противоречивая система его философско-этических и эстетических взглядов не укладываются в рамки ренессансных тенденций, культивируемых в Киевской академии, духовное, идеальное начало у него превалирует над ра-

[1] См.: Украинский вестник, 1817, IV, с. 114.

ционалистическим, заземленным[1]. Но если все же есть в этой системе компонент по природе своей именно ренессансный, то это как раз античность во всем многообразии ее проявлений.

Та же античпо-ренессансная (назовем ее условно так) традиция четко прочерчивается и в тех курсах пиитики и риторики, которые Сковорода прослушал в академии. Авторы этих латиноязычных курсов в своей теории художественного слова опираются на античную мысль, на Аристотеля, Дионисия Галикарнасского, Горация, Цицерона, Квинтилиана, а в разработке эстетических принципов барокко, барочного «консептизма» — на творческую практику Сенеки Старшего, Лукиана, Апулея, Плиния Младшего и других представителей так называемой серебряной латыни. Одновременно они проявляют большой интерес к ренессансной европейской поэтике и риторике, к литературе испанского и итальянского Возрождения.

В свое время бытовало мнение, согласно которому украинские латиноязычные пиитики и риторики XVII—XVIII веков (исключение делалось, пожалуй, только для поэтики Ф. Прокоповича) представляли собою не более чем копии западноевропейских образцов; считалось, что авторы их лишь варьировали схоластические каноны и нормы, целиком оставаясь на формально-рецептивном уровне. Однако проведенное в последние годы глубокое и всестороннее изучение рукописных латиноязычных первоисточников (исследования Г. Сивоконя, В. Маслюка, Д. Наливайко, И. Иваньо и др.) дает возможность существенно углубить и скорректировать прежнюю точку зрения. Отнюдь не отрицая значительного влияния на украинских ученых западноевропейских, в том числе латино-польских, поэтик и риторик, мы сегодня имеем основания отметить их самостоятельность и оригинальность в постановке и решении некоторых вопросов. Принципиально новым моментом была, например, разработка теории восточнославянского силлабического стихосложения в трудах М. Довгалевского, Г. Сломинского, Г. Кониского, С. Добрыни, профессора Московской славяно-греко-латинской академии Ф. Кветницкого. Нельзя недооценивать и то, что теоретическая и поэтическая деятельность ученых Киевской академии тесно связана была

[1] См.: Філософія Григорія Сковороди, с. 121—122.

с современной им исторической реальностью, с социально-политической практикой; так, в некоторых поэтиках и риториках содержатся ссылки на Богдана Хмельницкого, упоминаются такие события эпохи, как победа под Пилявцами, Полтавская битва, взятие Азова и другие [1].

Все эти сложные, противоречивые процессы особенно заметны в стихосложении, где причудливо переплетались и взаимодействовали античная метрическая квантитативная (то есть построенная на упорядоченном распределении слоговых длительностей) версификационная система, польская силлабика и та силлабическая (с элементами тонизации) традиция, которая уходила своими корнями в старую украинскую народную поэзию, существовавшую еще до латино-польского влияния, до создания братских школ. Возникал качественно новый эстетический сплав — поэзия барокко.

Надо заметить, что интерес к стихосложению, увлечение им было одной из примечательных особенностей тогдашнего просвещения на Украине. Уже тот факт, что пиитика нередко входила здесь в программу обучения даже в низшей школе, говорит о многом. Умение слагать вирши и «орации» считалось обязательным элементом образованности, блестящим и весьма высоко ценимым украшением в официальной жизни, а в жизни обыденной — приятной, услаждающей приправой.

Что касается Киевской академии, то в ней пиитика занимала важнейшее место — опять-таки как в повседневной жизни, в учебных программах, так и в различного рода торжественных случаях; один же из восьми классов, пятый, был посвящен пиитике целиком. На протяжении многих десятилетий академия, даже будучи еще коллегией, оставалась центром развития стихосложения на Украине. С нею связаны имена таких известных теоретиков и практиков отечественного стихосложения, как Симеон Полоцкий, Лазарь Баранович, Феофан Прокопович, Лаврентий Горка, Стефан Яворский, Георгий Конисский, Михаил Довгалевский, Михаил Козачинский, Гедеон Сломинский и другие. В бытность Сковороды в классе пиитики учителем его был Павел Канючкевич (Конюскевич?).

---

[1] Подробно об этом см.: Маслюк В. П. Латиномовні поетики і риторики XVII — першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. Київ, 1983.

В первой части преподававшегося в академии курса стихосложения — общей пиитике — в соответствии с исходными положениями эстетики барокко большое внимание обращалось на изучение механизма стиха, просодические правила для различных его родов. Много занимались построением так называемых курьезных, или фигурных, стихов (carmina curiosa), сочинение которых считалось проявлением высшей степени поэтического мастерства. Хорошо известна была и высоко ценима поэзия Иоанна Величковского, барочного поэта конца XVII — начала XVIII века (круга Лазаря Барановича), увлекавшегося конструированием различных версификационных фигур, которые он сам определял как «чудные и мистерные». В предисловии к своему сборнику «Млеко от овцы пастыру належное» Величковский с гордостью предупреждает читателя, что тут нет стихов, «которых и простаки складати могут», но только «штучки поетицкие». Среди этих «штучек» — и «рак литеральный», в котором каждая строка одинаково звучит при чтении как слева направо, так и наоборот («Анна во дар бо имя ми обрадованна»), и «вирш многопеременительный», представляющий собой набор искусных комбинаций из нескольких слов, и такие фигуры, как «эхо», «лабиринт», «рак прекословный», акростих и другие. При столь гипертрофированной словесно-декоративной орнаментальности на первый план выдвигались изобретательство, игра, комбинаторика. Не случайно в академических курсах в разделе общей пиитики учащемуся в качестве подсобного материала нередко предлагались то свод синонимов, то имена и названия из классической мифологии, то индексы примеров или сентенций классических авторов, то есть материал сугубо нормативный, вспомогательный. В соответствии со средневековыми представлениями, авторы киевских академических пиитик строго следили за тем, чтобы «необузданные кони» поэтической фантазии сдерживались обязательной «уздой науки» и всевозможных риторических приемов. «Чтобы поэт не ошибался,— утверждает автор пиитики 1720 года,— и поэтому не останавливался в стихосложении,— необходимо, чтобы он имел наготове существительные синонимические, чтобы не рыться, подобно мальчику, в словарях и не мешать, как говорят, четвероугольников с кругами». В пиитике 1726 года читаем о тропах и поэтических фигурах: «Как на небе звезды, в саду —

цветы, на пальце — кольцо, на кольце — жемчужина, как руки придают слоновой кости украшение и цену: так тропы и фигуры доставляют свое украшение связной (legata, т. е. поэтической) речи. Посему я счел за полезнейшее прежде всего научить им новопоэта, чтобы впоследствии с пользою он пел приятнее» [1].

Все это были характерные признаки поэтики барокко, которое на протяжении XVII и XVIII веков, включая и творчество Сковороды, оставалось стилевой доминантой украинской литературы.

Так называемый частный раздел пиитики носил по преимуществу прикладной характер. Здесь изучались главным образом роды и виды поэзии, разумеется, в свете положений общего раздела, однако с практической направленностью, учитывающей потребности академической жизни. Прежде всего это были канты, различного рода послания, приветственные стихи, стихотворные диалоги, ибо именно в этих формах чаще всего авторы из числа воспитанников и преподавателей класса пиитики, да и не только его, откликались на церковные праздники, посещения митрополита или других почетных гостей, избрание префекта и т. п. В этих случаях в академии иногда устраивались и сценические представления, для чего специально создавались драматические сочинения. К этой «школьной драме» первой половины XVIII века могут быть отнесены трагедокомедия Ф. Прокоповича «Владимир», «Иосиф Патриарха» Л. Горки, «Милость божия» неизвестного автора, «Трагедокомедия» С. Ляскоронского, «Благоутробие Марка Аврелия» М. Козачинского, «Воскресение мертвых» Г. Конисского, рождественские и пасхальные пьесы М. Довгалевского. Эти и подобные им произведения должны были быть известны Сковороде. Трудно судить, насколько основательны предположения Л. Махновца об участии Сковороды в постановке драм М. Довгалевского; [2] не признаны пока убедительными и мелькавшие в свое время сообщения о якобы написанной самим Сковородою трагедокомедии в силлабических стихах. Однако факт основательного знакомства Сковороды со школьной драмой в бытность его

---

[1] Цит. по: Петров Н. О словесных науках и литературных занятиях в Киевской академии от начала ее до преобразования в 1819 году. — Труды Киевской духовной академии, 1868, № 3, с. 466.

[2] Махновець Леонід. Григорій Сковорода, с. 69.

студентом академии вряд ли может быть поставлен под сомнение. Ведь школьная драма была неотъемлемой частью учебного процесса, всей жизни академии, от которой Сковорода отнюдь не стоял в стороне. Нельзя, кстати, считать случайным то обстоятельство, что в своем диалоге «Брань архистратига Михаила со Сатаною» Сковорода дважды ссылается на трагедокомедию преподавателя Киевской академии В. Лащевского «Гонимая церковь», приводит отрывки из нее.

В школьной драме особенно отчетливо проявляются те тенденции, которые объективно подрывают изнутри жесткие каноны старой схоластической пиитики,— это прежде всего актуальность проблематики, реальный социально-бытовой фон, элементы живого народного языка.

Важнейшее значение приобретает деятельность в области пиитики Ф. Прокоповича, особенно его теоретический труд «De arte poëtica». И при нем главным языком остается в академии латынь, но резко меняется шкала ценностей. Не слепое подражание напыщенному, но убогому содержанием «красноречию» отцов-иезуитов типа Т. Млодзяновского, которого он подвергает сокрушительной критике[1], кладет Ф. Прокопович в основу обучения пиитике, а подлинно классическую латынь, в совершенстве изученную им еще во время пребывания в Риме, в коллегиуме св. Афанасия. Ф. Прокоповичу, кстати более чем сдержанно относившемуся к теоретическим постулатам стиля барокко (хотя он нередко и следовал ему в своей поэтической практике), принадлежит заслуга в привлечении внимания студентов к русскому стихосложению, к таким демократическим жанрам, как сатира и трагедокомедия, сближавшим стихотворческую практику с народнопоэтической стихией.

Если деятельность Сковороды в жанре школьной драмы относится к области легенд и умозрительных предположений, то его панегирические опыты хорошо известны. Мы имеем в виду 25-ю, 26-ю и 27-ю песни из «Сада божественных песен». Хронологически они не связаны напрямую с пребыванием автора в стенах Киевской академии, однако написаны именно в академической традиции. Сковорода показывает здесь, что он

---

[1] Маслюк В. П. Латиномовні поетики і риторики..., с. 83—84.

крепко усвоил теоретические и практические уроки пиитических авторитетов, в совершенстве постиг нормативные требования жанра.

Целиком в духе этих требований — общая склонность к аффектации, приподнятость тона, в котором выдержаны все три песни.

Радуйся, страна счастлива!
Примеш мужа добротлива.
Брось завистливые нравы!..

Так комментируется в песне 25-й отъезд Гервасия Якубовича из Переяслава в Белгород «на архимандритский и судейский чин». А вот как в песне 26-й воспето вхождение «во град Переяслав» нового епископа — Иоанна Козловича, бывшего преподавателя риторики Киевской академии:

Поспешай, гостю, поспешай,
Наши желания увенчай!
Как музыкальный отличный слух,
Сладостью тело и движет дух,
Так всежеланный твой приход
Целый подвиг град и весь народ.

Отныне пребывающий «в сиротстве», «печальный» Переяслав может быть спокоен — новый пастырь

...и делом и языком
Исцелит дух твой, язвлен грехом.
Сколько честнейший плоти дух,
Сколько земного небесный круг,
Столько душевных враг страстей
Превозвышает плотских врачей.

Не составляет исключения и песня 27-я, посвященная посещениям Харьковского коллегиума белгородским епископом Иоасафом Миткевичем. И здесь для создания образа духовного пастыря автор прибегает к высоким словам:

Вышних наук саде святый,
Лист розовый и цвет твой красный,
Прими на себя весенний вид!
Се возсиял день твой благий!
Озарил тебе свет ясный.
Дух, дыша, свыше благословит.
Возвеселися, о полк древес,
Больших и маленьких всех сонм весь.

Современному читателю подобный тон режет слух, но по тем временам он казался вполне обычным, жанр панегирика с его специфическими признаками давно и прочно вошел в стихотворческую практику, стал в из-

вестной мере атрибутом повседневной жизни тогдашней интеллектуальной среды. К тому же и сам приподнятый тон этих стихотворений не шел в сравнение ни с тяжеловесностью барочных образцов XVII века, ни с присущими классицистической оде велеречивой напыщенностью, льстивостью, безудержным восхвалением сильных мира сего, что обнаруживаем и у Ф. Прокоповича, и у В. Тредиаковского, и у Г. Державина и чем грешил даже М. Ломоносов. Во всяком случае, Сковороде, по справедливому замечанию Н. Гусева (познакомившего, кстати, с его жизнью и учением Л. Толстого), «и в голову не могла прийти мысль продавать свой талант... за золотые и серебряные табакерки, как делали тогдашние знаменитые стихотворцы» [1].

Вообще-то жанр панегирика получил в ту пору на Украине распространение не только в силу моды, но, главное, потому, что он отвечал общественному настроению, стремлению (быть может, даже не всегда в полной мере осознанному) противопоставить чужеземной духовной экспансии собственные, национальные ценности, возвеличить отечественную научную и культурную традицию, ее выдающихся представителей. Требования школьных программ в данном случае перекликались с требованиями жизни.

Да, перекликались. Пожалуй, порою даже сближались. Но отнюдь не совпадали. Препятствием служили жесткие регламентирующие правила традиционной пиитики. Ее сковывающее влияние наглядно видно на примере хотя бы той же 27-й песни.

Белгородского епископа Сковорода знал хорошо. Воспитанник Киевской академии, Иоасаф Миткевич был префектом, а затем ректором Переяславского коллегиума как раз в те годы, когда в Переяславе и недалеко от него, в селе Каврай, жил Сковорода. Был у них общий знакомый — писарь Гервасий Якубович, тоже питомец Киевской академии. Именно Миткевич, став епископом в Белгороде, по рекомендации Якубовича в 1759 году приглашает Сковороду преподавать пиитику в Харьковском коллегиуме.

С Иоасафом Миткевичем связан и следующий широко известный эпизод биографии Сковороды, расска-

---

[1] Гусев Н. Народный украинский мудрец Григорий Саввич Сковорода. М., 1906, с. 34.

занный М. Ковалинским. Епископ, стремясь укрепить положение Сковороды в коллегиуме и по-своему заботясь о его будущем, предложил через Гервасия Якубовича, «чтоб принял он монашеское состояние, обещая довести его скоро до сана высокого духовенства». Ответ Сковороды был решительным и довольно дерзким. Вот как излагает его биограф: «Разве вы хотите, чтобы и я умножил число фарисеев? Ешьте жирно, пейте сладко, одевайтесь мягко и монашествуйте! А Сковорода полагает монашество в жизни нестяжательной, малодовольстве, воздержности, в лишении всего ненужного, дабы приобрести всенужнейшее, в отвержении всех прихотей, дабы сохранить себя самого в целости, в обуздании самолюбия, дабы удобнее выполнить заповедь любви к ближнему, в искании славы божией, а не славы человеческой» (II, 382, 383). После этого Сковорода в сердцах покинул коллегиум. Якубович был очень рассержен, а добродушный Миткевич, хотя и подосадовал, однако зла на Сковороду не держал и через некоторое время вновь «пригласил его дружески и предложил ему должность учителя, какую хочет» (II, 384).

Так складывались реальные взаимоотношения, но ни они, ни живые черточки облика и характера белгородского епископа в песне 27-й отражения не нашли. Автор остается в кругу традиционных правил панегирического жанра, рисует абстрактный образ благочестивого пастыря, мудрого «вертоградаря», неустанно пекущегося о своем «саде» — коллегиуме и его питомцах.

Ты сад напои, сей святой сад,
Током вод благочестивых
Из самых апостольских ключей.
Не допусти ересей яд.
Отгони прочь всяк род лживых,
Да родит духовных царей,
Царство царя, простирая всех,
Адский же скипетр, низвергая грех.

Интересно, что к этой песне Сковорода считает нужным приложить свой комментарий, где стремится как-то оживить, «заземлить» образ епископа за счет конкретных деталей, своего сугубо личного отношения к нему как человеку. Эта «записка ради памяти» — свидетельство неудовлетворенности поэта каноническими рамками жанра, установлениями школьной пиитики.

В песне 25-й противоречие «заложено» в самом тексте, в художественной ткани. С одной стороны, Сковорода опирается на некоторые приемы, присущие панегирическому жанру: тщательно разрабатывает сквозной мотив пути («отхода» — «входа»), не избегает пафосных интонаций:

Тот твои направит ноги,
Кто дал землю и дороги,
Бодро сидяще высоко
Путь твой хранящее око.

Вместе с тем в поэтике песни мы обнаруживаем элементы, «выпадающие» из школьных рамок. Открывающее песню обращение вносит явно выраженный интимный характер:

Едешь, хочешь нас оставить?
Едь же весел, целый, здравый...

Предстоящее путешествие рисуется хотя и в метафорическом, но предельно конкретизированном ключе. образность здесь предметна, узнаваема:

Скоропослушные кони
Да несут, как по ладони...
Облака, прочь, вы неверны!
Не лейтесь, дожди чрезмерны!

Сопровождающее песню 25-ю письмо Сковороды к Гервасию Якубовичу дает нам представление об эмоциональной атмосфере, в которой создавалось это произведение. «Я знаю,— пишет Сковорода,— что ты его (стихотворение.— *Ю. Б.*) с удовольствием примешь не потому, что это стихотворение, не потому, что оно обращено к тебе, а потому, что исходит от меня, которого ты не ненавидишь, чтобы не сказать — любишь. Мы в настоящей нашей тоске по тебе утешаемся этой песенкой...» (II, 298).

Можно сказать, что в песне 25-й личностное начало, непосредственное чувство, живые впечатления теснят пиитические каноны. «Старый мех» латино-польской системы трещит под напором этого «нового вина». Мы становимся свидетелями перехода из одного качества в другое, «прорастания» новой формы сквозь прежнюю: традиционный панегирик, еще сохраняя свои особенности, вместе с тем обретает уже контуры иного жанра — дружеского послания с ярко выраженной лирической окраской.

Печатью такого рода «двойственности», которую, как помнит читатель, Иван Франко считал характер-

нейшей чертой творчества Сковороды, отмечены и другие песни «Сада божественных песен».

Сам образ сада, один из устойчивых, повторяющихся элементов барочной поэтической системы[1], в сковородинском цикле, хотя и выступает в качестве опорного, ключевого, все же как бы двоится, расслаивается, выявляя свою противоречивую природу. Если песня 27-я может служить хрестоматийным образцом последовательного развертывания метафоры «вертоград духовного училища в Харькове», то иным предстает образ сада в песне 3-й.

И здесь душа человека, победившего в себе тягу к греху, к мирским утехам и соблазнам, нашедшего единственно верный путь к богу, а значит, к подлинному счастью, сравнивается с цветущим садом.

> Всегда сей сад даст цветы, всегда сей сад даст плоды,
> Всегда весною там цветет, и лист его не падет.

Это пока что вполне традиционная книжная символика. Однако ею не исчерпывается смысл стихотворения. Есть в нем и другой мотив, он также связан с образом сада, но звучит совсем по-иному.

> Весна люба, ах, пришла! Зима люта, ах, прошла!
> Уже сады расцвели и соловьев навели.

Именно эти начальные строки, эта мимолетная, едва-едва намеченная пейзажная зарисовка, окрашенная авторским настроением, именно они, а не эпиграф, взятый, как и в других случаях, из Священного писания, определяют тональность всей песни, придают ей явно выраженный переходный характер. Развитие поэтического замысла идет одновременно на двух уровнях — условно-книжном и реальном, образ цветущего сада как бы «перетекает» с одного уровня на другой, то получая символическое значение, то обретая черты жизненной достоверности. Абстрактная мысль оплодотворена трепетным человеческим чувством, причем оба начала не просто сосуществуют, но переплетаются,

---

[1] Эта проблема всесторонне освещена в книге Д. С. Лихачева «Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей» (Л., 1982). Исследователь ссылается, в частности, на сочинения таких представителей киевской школы XVII века, как Симеон Полоцкий («Вертоград многоцветный») и Лазарь Баранович («Цветы святых оправ в венец божией матери»). Можно вспомнить также курс пиитики «Hortus poëticus» М. Довгалевского, преподававшего в Киевской академии в бытность там Сковороды.

взаимопроникают, взаимодействуют, и это рождает принципиально новое качество, это делает песню, первоначально задуманную — в духе академических штудий — как стихотворная иллюстрация к библейскому тексту, произведением светским, насквозь лирическим.

То, что в песне 3-й еще с трудом, хотя и явственно, пробивается сквозь жесткий каркас книжных канонов, в некоторых других произведениях сборника получает более полное развитие. В песне 13-й, например, окружающий поэта мир предстает в многообразии красок («Ах поля, поля зелены...»), звуков («Музыкою воздух растворенный шумит вокруг»), во плоти реальных примет слобожанского пейзажа («Ах долины, яры, // Круглы могилы, бугры!»; «вод потоки чисты», «берега трависты», «кудрявые леса»; «Жаворонок меж полями, // Соловейко меж садами») и крестьянского быта («Только солнце выникает, // Пастух овцы выганяет»).

Такие же реалии — «зеленая травка», «молоденькая муравка», «ястреб над головою», «вербочки», прозрачный поток, в котором «видно воду аж до дна»,— доминируют и в структуре песни 18-й — «Ой ты, птичко желтобоко». А вторая строфа —

Стоит явор над горою,
Все кивает головою.
Буйны ветры повевают,
Руки явору ломают, —

дает основания говорить уже не только о стремлении преодолеть застывшие нормы школьной пиитики, но и о зарождении элементов новой художественной системы, отражающей новое мироощущение и принципиально отличающейся от той, на которой зиждилась старая книжная поэзия.

Подобные процессы прослеживаются и в языке сковородинских песен, а также в особенностях его стихосложения.

Еще А. Хиждеу, один из самых ранних исследователей Сковороды, ссылался на некоего своего приятеля, советовавшего ему издавать сочинения этого автора в переводе, «дабы странная смесь церковного языка с простонародным украинским, оразноображенным словами польскими и многими белорусскими провинциализмами, а также вставками выражений греческих и

латинских, нередко даже и еврейских, отличающая слог Сковороды, не испугала многих читателей»[1].

Мнение это разделялось целым рядом авторов, в том числе, как известно, и Т. Шевченко.

Действительно, в ряде песен духовного или панегирического содержания у Сковороды доминируют церковнославянские и латино-польские языковые конструкции, в них не редкость полонизмы, библейкие реминисценции, иноязычные выражения и цитаты, неуклюжие неологизмы типа «краснозрачныи лесы» или «земля скотопитательна». Все это придает его слогу известную витиеватость и тяжеловесность.

Но есть у Сковороды и такие песни, где старокнижные формы языка сведены к минимуму, а то и отсутствуют вовсе, например «Ах поля, поля зелены» или «Ой ты, птичко желтобоко». Сквозь омертвевшие языковые пласты пробиваются ростки современного Сковороде русского и живого украинского языка — процесс, характерный в целом для литературного развития на Украине во второй половине XVIII столетия и нашедший свое отражение, кроме сковородинской поэзии, в творчестве Ивана Некрашевича, в таких демократических жанрах, как интермедия, шуточные и сатирические стихотворные рассказы, пасхальные, рождественские стихи «мандрованных» дьяков (о них речь впереди).

Украинский язык, по свидетельству современников, был и остался до конца дней родным для Сковороды. «Как он писал для своей стороны,— отмечает М. Ковалинский,— то и употреблял иногда малороссийские наречия и правописание, употребляемое в произношении малороссийском: он любил всегда природный язык свой и редко принуждал себя изъясняться на иностранном...» (II, 414) Воспитанник Харьковского коллегиума Ф. П. Лубяновский, в свои юные годы не раз встречавший в Харькове «известного странника Сковороду», вспоминает, что он был «по наречию сущий малороссиянин»[2].

В справедливости этих свидетельств убеждают многочисленные примеры украинизмов в поэтической

---

[1] Хиждеу А. Григорий Варсава Сковорода. — Телескоп, 1835, ч. XXVI, № 5, с. 16—17.

[2] Воспоминания Федора Петровича Лубяновского. — Русский архив, 1872, № 1, с. 107.

речи Сковороды, особенно в тех его стихах, где ярко выявлено лирическое, пейзажное или бытовое начало. Здесь и лексический пласт («люба», «выникает», «яры», «явор», «нехай», «мозок», «дмется», «вгору», «жайворонок», «соловейко», «очеретина», «шматок», «самота» и др.), и такие морфологические формы, как, например, окончание «-ови», «-еви» в дательном падеже единственного числа (гостеви, Христови, птенцови) или звательный падеж (птичко, друже, брате), и характерные суффиксы в прилагательных и наречиях (простесенько, малесенький, козлову, пастухову).

Все это по существу взламывает книжные языковые нормы, знаменуя наступление нового качества.

Что касается стихосложения, то Сковорода в своей поэтической практике оставался преимущественно в рамках освященного школьной пиитикой силлабизма, однако в ряде его песен то и дело дает себя знать идущая от народного стиха тяга к тонизации. Так, песня «Ой ты, птичко желтобоко» написана почти правильным четырехстопным хореем, ее восьмисложная строка с цезурой после четвертого слога по существу совпадает с ритмической схемой народной «щедривки». Принципиальное значение имеет и обращение Сковороды — одним из первых в украинской поэзии — к мужской рифме (яры — бугры, волоса — леса, куском — таком, сна — дна, век — человек и т. п.); это было серьезным отступлением от силлабизма, канонизировавшего под влиянием польской традиции исключительно женскую рифму.

Подобные факты, разумеется, никак нельзя считать случайностью.

Знаменательно, что именно на почве пиитических новаций возник у Сковороды первый в его жизни конфликт с власть предержащими. В 1751 году, имея за плечами уже несколько классов академии, в том числе, кстати, и класс пиитики, Сковорода по приглашению переяславского епископа Никодима Сребницкого начинает преподавать курс поэтики в местном коллегиуме. По свидетельству М. Ковалинского, Сковорода в основу курса собирался положить специально им написанное «Разсуждение о поэзии и руководство к искусству оной», где сформулировал правила, которые были не только «проще и вразумительнее для учащихся» по сравнению с общепринятыми, но и давали «совсем новое и точное понятие» о поэзии. Епископ,

однако, признававший лишь добрую старую силлабическую систему в ее классическом виде, категорически потребовал от молодого преподавателя, чтобы тот излагал предмет «по тогдашнему обыкновенному образу учения». Сковорода не отступался; мало того, он позволил себе дерзко намекнуть, что высокопоставленный ценитель поэзии суется не в свое дело и что пастырский жезл и пастушья сопилка — вещи разные («Alia res sceptrum, alia plectrum»). «Да не живет в доме моем творящий гордыню» — такова была резолюция разгневанного епископа, и Сковорода, замечает биограф, «выгнан был из училища переяславского не с честью. Сей был первый опыт твердости духа его» (II, 376).

Трактат «Разсуждение о поэзии и руководство к искусству оной» до нас не дошел, и о его содержании можно судить лишь предположительно. С этой точки зрения есть известный резон в позиции тех исследователей, которые предостерегают от слишком далеко идущих суждений и выводов, не подкрепленных точными фактами [1]. Не следует, однако, пренебрегать и косвенными данными. А они говорят о том, что Сковорода мог познакомиться с новыми веяниями в стихосложении еще в стенах Киевской академии. Характерно, что прибывшую в Киев в 1744 году императрицу Елизавету префект академии М. Козачинский приветствовал одой «Славен, чуден», написанной стихом, близким стиху Ломоносова [2]. Произведения последнего не раз цитируются в киевских поэтиках, а в школьной инструкции 1752 года тогдашний ректор академии Г. Конисский официально рекомендует воспитанникам читать стихи и оды Ломоносова [3]. Как видим, вполне можно допустить, что изложенные Сковородой в его переяславском трактате взгляды в области поэтики сложились не без влияния реформаторских идей Тредиаковского и Ломоносова, хотя в целом к силлабо-тонической системе он так и не пришел.

---

[1] См.: Махновець Леонід. Григорій Сковорода, с. 52—53; Філософія Григорія Сковороди, с. 20—21.

[2] См.: Петров Н. Очерки по истории украинской литературы XVIII века. Киев, 1880, с. 99—102.

[3] См.: Маслюк В. П. Латиномовні поетики і риторики..., с. 67; Шолом Ф. Я. Російсько-українські літературні зв'язки в XVI—XVIII ст. — В кн.: Матеріали до вивчення історії української літератури, т. 1. Київ, 1959, с. 448—455.

Как бы то ни было, поэтика Сковороды явственно обнаруживает свою противоречивую, типично переходную природу. Нормы школьной латино-польской пиитики еще отнюдь не ушли в прошлое, их положение во многом остается доминирующим, но все очевиднее становится несоответствие этих норм требованиям живого развития поэзии. Новые тенденции уже заявляют о себе, но они пока робко и с трудом пробиваются сквозь прежние напластования.

...Поступив в Киевскую академию в 1734 году, Сковорода связал с ней свою жизнь почти на два десятилетия.

Правда, судьба не раз отрывала его от академии, иногда, как мы увидим, надолго. Всякий раз, однако, Сковорода возвращался в Киев и возобновлял учебу. Но весной 1753 года, отправившись по рекомендации митрополита Тимофея Щербацкого в село Каврай, учителем к сыну богатого переяславского помещика С. Томары, он распрощался с академией навсегда, так и не закончив полного курса. До конца жизни он считал себя студентом. Некоторые письма так и подписывал: «студент Григорий Сковорода», не только подчеркивая тем самым взгляд на самого себя как вечного ученика («semper tiro»), но и отдавая дань памяти своей alma mater — академии.

«Странный человек был Григорий Саввич!» — замечает повествователь в рассказе И. Срезневского «Майор, майор!» [1], довольно точно отражая бытовавшее в ту пору мнение. Именно странным должен был казаться Сковорода большинству окружающих; даже те, кто симпатизировал философу, понять его были решительно не в силах.

Да и в самом деле, не странен ли тот, кто, обладая широчайшей для своего времени образованностью, не умеет разумно распорядиться этим капиталом, растрачивает его то на «божественные песни», то на философские трактаты, так и не увидевшие света при его жизни, то на правоучительные письма к друзьям? Кто, пожив при дворе, в обеих столицах империи, побывав в нескольких европейских странах, видит свой идеал в тихой жизни на какой-нибудь заброшенной пасеке, наедине с книгами и с самим собой. Кто без колебаний жертвует местом, дающим ему приют и средства к существованию, лишь бы в споре с невеждою не поступиться своими взглядами на принципы версификации; кто отказывается от блестящей церковной карьеры, чтобы только не потерять самое для него дорогое — свободу. Не странен ли тот, чьи чудные мысли, дерзкие речи, непредсказуемые поступки так разительно отличны от общепринятых, привычных, кажущихся единственно разумными?

Да, странный человек был Григорий Саввич Сковорода...

Тут, однако, следует вспомнить вот о чем. «Странным человеком» на Руси издавна именовали странника,

[1] Московский наблюдатель, 1836, ч. VI, с. 205.

путника, скитальца, перекати-поле — каждого, кто в силу тех или иных причин ведет страннический, бродячий образ жизни. Паломник ли, совершающий долгое и нелегкое путешествие в Киев, на Афон или в Иерусалим; бездомный ли бедняк, не имеющий ни кола ни двора, калика перехожий, живущий милостью и добротой людскою; недоучившийся студент или бродяга-дьяк, зарабатывающие на хлеб своей ученостью, чаще всего скудной, но иногда и незаурядной...

Таким «странным человеком» был и Сковорода.

Началось это еще тогда, когда двенадцатилетнего хлопчика отец отправил из родного села в древний город на Днепре. Обстоятельства этого первого его путешествия скрыты от нас завесой полного неведения. Но вот о дальнейших его «мандрах» [1] нам кое-что известно...

Петербург — Москва — Европа

В ночь на 25 ноября 1741 года в казармы Преображенского полка явилась цесаревна Елизавета. Гренадеры встретили ее восторженно — у многих из них она крестила детей, а главное, это ведь была дочь Петра, с ней связывались надежды на избавление от засилья чужеземных временщиков. Надев андреевскую ленту, цесаревна объявила, что берет на себя командование всеми гвардейскими полками. К 8 часам утра был готов короткий манифест о восшествии на престол...

Григория Сковороду, перед которым за его недлинный век прошло уже пять царей (Петр I, Екатерина I, Петр II, Анна Иоанновна, а теперь вот Иоанн Антонович), дворцовые страсти, разумеется, мало трогали. Он продолжал мирно учиться в Киевской академии, в предпоследнем, седьмом классе, классе философии, изучал древнегреческий, древнееврейский и немецкий языки у Симеона Тодорского, исправно слушал лекции по философии у префекта академии Михаила Козачинского. Жизнь, однако, сложилась так, что события в Петербурге 25 ноября самым неожиданным и крутым образом повлияли на его судьбу.

---

[1] Ср. нем.: wandern — странствовать, бродить, путешествовать (пешком).

Биограф Сковороды М. Ковалинский пишет об этом: «Тогда царствовала императрица Елизавета, любительница музыки и Малороссии. Дарования Сковороды к музыке и отменно приятный голос его подали случай быть ему выбранным ко двору в певческую музыку, туда и отправлен был он при вступлении на престол государыни» (II, 375).

Уже в начале декабря Сковорода вместе с другими певчими отправляется в Петербург, а через несколько дней выходит царский указ о том, чтобы «вновь привезенным из Малороссии певчим сделать мундир» [1], для чего предлагается взять реестр с именами «больших и малых певчих» у некоего иеромонаха Илариона. Есть все основания полагать, что в этом реестре, среди других, значилось и имя Григория Сковороды. Ведь именно эта группа певчих была взята в придворный хор «при вступлении на престол» Елизаветы.

Начался новый этап в жизни Сковороды, этап, о котором не сохранилось никаких прямых документальных свидетельств, кроме единственного упоминания М. Ковалинского, приведенного выше. Нам остается лишь по тем или иным косвенным данным попытаться воссоздать этот период биографии Сковороды или хотя бы отдельные его стороны [2].

Итак, по капризу судьбы пересеклись пути безвестного киевского «спудея» и самодержицы всероссийской...

Возникает вопрос: зачем, собственно, понадобился Сковорода царице?.. А если без улыбки, всерьез, то какая нужда была в том, чтобы в срочном порядке доставлять певчих с Украины в Петербург? Уже менее чем через месяц после переворота их одевали в мундиры, и — представим себе — за это сравнительно короткое время царское распоряжение о наборе певчих успело поступить по назначению, были отобраны самые одаренные молодые люди, которые затем проделали путь более чем в полторы тысячи верст от Петербурга по тракту так называемой Малороссийской почты. События разворачиваются стремительно.

---

[1] Цит. по: Данилевский Г. П. Украинская старина, с. 17.

[2] Наиболее полно этот этап биографии Г. С. Сковороды освещен в кн.: Маховець Леонід. Григорій Сковорода; в дальнейшем изложении учтены результаты штудий исследователя.

Создается впечатление, что пополнение придворной капеллы относилось к числу первейших забот новой императрицы.

Чем можно объяснить этот удивительный факт?

На память приходят слова М. Ковалинского о том, что Елизавета была «любительницей пения и Малоросссии». Характеристика, подтверждаемая свидетельствами современников. Один из них — Якоб фон Штелин, многие годы живший и работавший в России, в том числе при дворе Елизаветы. Этот выходец из Швабии, выписанный по контракту «для словесных наук и аллегорических изобретений» и дослужившийся до чина действительного статского советника, был в Петербурге фигурой вездесущей: читал лекции по риторике, поэзии, критике, истории литературы, естественному праву, логике, философии, активнейшим образом сотрудничал в «Санкт-Петербургских ведомостях», возглавлял Художественный департамент Петербургской Академии наук, Монетный двор, занимался гравировальным делом, ведал каталогизацией императорской библиотеки, составлением фейерверков и организацией иллюминаций. Кроме всего прочего, он был приставлен в качестве воспитателя к племяннику императрицы Петру Карлу Ульриху, будущему Петру III. Я. Штелин оставил записки о развитии музыкального и хореографического искусства в России в XVIII веке. Вот что мы находим в этих записках: «Будучи еще великой княгиней (княжной? — *Ю. Б.*), императрица... испытывала большое удовольствие от церковной музыки, которой была обучена с юности. Во дворце, кроме большой придворной капеллы, недалеко от апартаментов императрицы находилась еще для ежедневных служб вторая маленькая капелла» [1]. Эта капелла была по существу не придворной, а скорее домашней, с ее певчими Елизавета общалась повседневно, нередко участвовала в репетициях.

В обеих капеллах большинство составляли выходцы с Украины, о чем свидетельствуют материалы репертуарных сборников «Российский Феатр, или Полное собрание всех российских феатральных сочинений», исследования по истории русского театра П. Арапова, М. Лонгинова, других авторов, это же подтверждает и

---

[1] Штелин Якоб. Музыка и балет в России XVIII века. Л., 1935, с. 58.

Я. Штелин. Скромные, хотя и преисполненные чувства собственного достоинства, на редкость музыкальные, артистичные «черкесы», как их тогда здесь называли, стали естественным связующим звеном между любовью цесаревны к пению и возникшим у нее интересом, а затем и симпатией к их песенному краю, который Я. Штелин сравнивает с французским Провансом.

К тому же Елизавета была малороссийской помещицей, владела там имением, украинцами были ее духовники — отец Констанций и Федор Дубянский, секретарь Петр Мирович, камер-лакей Иван Котляревский [1].

В капелле впервые увидела Елизавета и Алексея Разумовского, недавнего пастуха и будущего графа Римской империи, морганатического супруга царицы. В 1731 году проезжавший через село Чемер, что на Черниговщине, полковник Федор Степанович Вишневский (мы еще встретимся с ним) обратил внимание в церкви на красивого молодого человека с чудесным голосом и увез его с собой в Петербург, в придворную капеллу. Здесь Алексея Розума заметила цесаревна и забрала к своему двору, где он был сначала певчим, затем бандуристом, а вскоре, после ссылки камер-пажа Алексея Шубина, стал — уже как Разумовский — самым близким человеком цесаревны. Когда Елизавета, прежде чем решиться на переворот, тайно собрала «малейший консилиум» из кавалеров своего двора, именно Разумовский, выражая мнение всех присутствующих, сказал: «Сия вещь не требует закоснения, но благополучного действия...» [2] И жребий был брошен.

Интересно, что, кроме Разумовского, из пятерых членов «малейшего консилиума» еще двое были связаны с капеллой — придворный певчий Я. Шубский и учитель музыки К. Шварц. Последний сопровождал Елизавету, когда она во главе солдат гренадерской роты ехала брать под стражу «сестрицу» Анну Леопольдовну и ее сына, малолетнего императора Иоанна Антоновича. Так волею истории судьба придворной капеллы оказалась тесно переплетена с большой политикой.

---

[1] См.: Васильчиков А. А. Семейство Разумовских, т. I. СПб., 1880, с. 5.

[2] Там же, с. 10.

Тут-то самое время вернуться к вопросу о причинах столь поспешного вызова украинских певчих в столицу.

Взойти на престол — это еще полдела, важно было укрепиться на нем. А для этого необходимо прежде всего устранить врагов и смелее опереться на друзей, чем Елизавета и занялась безотлагательно. Те, от кого она натерпелась в бытность свою цесаревной, со дня на день ожидая насильственного пострижения в монахини,— Остерман, Миних, Левенвольд, Менгден, Головкин, приговорены к смертной казни, лишь в последний момент замененной ссылкой. Зато те, на кого осужденные еще вчера посматривали свысока, «кавалеры» Елизаветы, осыпаны милостями. Уже 30 ноября братья Шуваловы, Воронцов и, конечно же, Алексей Разумовский пожалованы в действительные камергеры. Лейб-медик Лесток, которому цесаревна доверяла многие щекотливые дела, вскоре стал графом. Гренадерскую роту Преображенского полка, сыгравшую решающую роль в перевороте 25 ноября, преобразовали в Лейб-компанию, причем сама Елизавета приняла звание капитана, а Воронцов и Разумовский назначены были поручиками Лейб-компании с чином генерал-поручиков. Солдаты роты недворянского происхождения зачислены были в потомственные дворяне, им пожалованы поместья. Сержанты стали полковниками, офицеры приравнены к генеральским чинам.

Но предстояла еще одна, едва ли не кульминационная акция — коронация, призванная окончательно узаконить право Елизаветы на престол. Коронация должна была стать триумфальным массовым действом, способным произвести неотразимое эмоциональное впечатление на подданных, и в этом отношении хоровую капеллу ничто не могло заменить. Вот почему укрепление ее, пополнение свежими силами могло рассматриваться и рассматривалось новой монархиней в ряду первоочередных мер, направленных на утверждение ее власти. Не забыв в суматохе первых дней царствования распорядиться о срочном наборе новых певчих и доставке их в Петербург, Елизавета поступила не просто как «любительница музыки», а прежде всего как дальновидный и прагматичный политик.

25 апреля 1742 года капелла с блеском выполнила предназначенную ей роль. В Успенском соборе Московского Кремля мощно прозвучало троекратное «Многая

лета» в честь императрицы Елизаветы Петровны. Среди певчих находился и Григорий Сковорода.

Но сначала он некоторое время провел в Петербурге, в так называемом старом Зимнем дворце, где размещалась капелла.

Стремителен был переход с тихих днепровских берегов, от книг и лекций, от Аристотелевой философии и латыни на берега Невы, в молодую, шумную, как на дрожжах растущую столицу. И все же Григорий не чувствовал себя одиноким. Вокруг было много земляков, часто звучала родная речь.

Дело в том, что музыканты и певцы с Украины уже ранее середины XVII века появляются в Москве, при дворе царя Михаила Федоровича, привечает их и «тишайший» Алексей Михайлович, а по царскому примеру и многие знатные люди того времени, в частности, боярин Ф. М. Ртищев. В 1651 году в Москву прибывает киевский певчий Александр Васильев, в следующем году — одиннадцать певчих. Особенно покровительствует «южнорусскому» пению патриарх Никон. Это вызывало ропот и недовольство противников Никона, приверженцев старины. Пристрастие патриарха к «мирскому», «гласоломательному», многоголосому, или партесному, пению, искоренявшемуся Иосифом, предшественником Никона, вошло в реестр самых серьезных обвинений, предъявленных последнему позднее. Тем не менее и в церковной, и в светской области «киевский распев» получает все большее распространение [1].

В придворной капелле украинцы, как мы помним, занимают превалирующее положение. Налаживается их систематический набор. В 1738 году в Глухове специально для подготовки певчих и музыкантов создается первая в России детская музыкально-хоровая школа на 20 человек. Кроме вокала, дети обучались игре на скрипке, гуслях, бандуре. 10 лучших учеников ежегодно направлялись в Петербург, в придворный хор и оркестр. В Глуховской школе учились многие отечественные музыкальные деятели, в том числе Дмитрий Бортнянский, будущий директор придворной капеллы, и Максим Березовский, впоследствии академик Болон-

---

[1] См.: Перетц В. Н. Историко-литературные исследования и материалы, т. 1. СПб., 1900, с. 197—199.

ской академии, о котором Я. Штелин говорит как о музыканте, обладающем «выдающимся дарованием, вкусом и искусством композиции» [1].

Ни Бортнянского, ни Березовского, впрочем, Сковорода не мог знать, их деятельность относится к более позднему периоду. А вот знаменитого бандуриста Григория Любистка он наверняка видел и слышал не раз. Г. Любисток попал в Петербург еще в начале царствования Анны Иоанновны, прожил при дворе почти двадцать лет и был отпущен в 1749 году на родину в чине полковника.

Такой же чин имел, кстати, и Марк Полторацкий, выходец из села Сосница, что на Черниговщине, который был сначала певчим в капелле, а затем управлял ею в качестве директора. Вообще капелла находилась в весьма привилегированном положении. Даже рядовые певчие, если они прослужили здесь долгие годы, при увольнении по старости или болезни получали чины и пожизненные пенсии. Их семьи, оставшиеся на Украине, специальным указом гетмана Кирилла Разумовского, брата всесильного фаворита, освобождались от податей, солдатских постоев и обязательной службы. Певчие неплохо обеспечивались материально. Так, взрослые получали в год от 100 до 200 рублей, на 15 рублей хлеба, муки и овса, им предоставлялось жилье, дрова, свечи и одежда [2].

Одежда певчим полагалась добротная, нарядная, а для праздников даже богатая — малиновые мундиры с шелковыми пуговицами. Правда, это была все же казенная униформа, но что поделаешь, того требовал придворный этикет, и трудно предположить, чтобы певчие императорского хора, подобно бандуристам, служившим в ту пору во многих знатных петербургских домах, «ходили... в длинных и легких украинских одеждах, похожих на польские кафтаны, с разрезными свисающими рукавами, которые во время игры обыкновенно откидывались и засовывались за пояс» [3].

---

[1] Штелин Якоб. Музыка и балет в России XVIII века, с. 59.

[2] См.: Государственная капелла имени М. И. Глинки. Л., 1957, с. 23—24.

[3] Штелин Якоб. Музыка и балет в России XVIII века, с. 73.

Тем более не одевались так те из земляков Сковороды, кто достиг при дворе высокого положения. Например, камер-фурьер Игнат Полтавцев носил, как и полагается, белые чулки, расшитый золотом камзол и напудренный парик. Григорий с трудом узнавал в величественном и неприступном придворном своего односельчанина и родственника по материнской линии, то ли дядьку, то ли двоюродного брата. Это был человек из другого мира, от которого Сковорода был так же далек, как родные им обоим Чернухи от Петербурга...

Собственный же мир его был в эти годы ограничен одной капеллой. Замкнутый микромир, живущий по свыше предписанному регламенту, подчиненному требованиям и капризам двора и неукоснительно подчиняющему им жизнь каждого из певчих. Церковная служба, репетиции, концерты, придворные торжества и банкеты, где приходилось развлекать подгулявших вельмож, снова служба, снова репетиции... Ни на что не оставалось ни сил, ни времени. Правда, А. Ниженец, исследователь жизни и творчества Сковороды, высказала предположение, что юношу «могла заинтересовать библиотека Петровской академии. Здесь были сочинения античных авторов, были также издания Декарта, Локка, Бэкона, Пуфендорфа и даже Спинозы» [1]. Но это лишь предположение, не более того.

Единственное, о чем можно говорить с немалой долей уверенности,— это знакомство Сковороды с тогдашней музыкальной и театральной жизнью. И опять-таки благодаря капелле.

Дело в том, что с воцарением Елизаветы в деятельности придворной капеллы, которая ранее предназначалась исключительно для церковной службы, заметно усиливается светское начало. Кроме участия в ежедневном богослужении, капелла регулярно по воскресным дням, большим праздникам, в тех или иных торжественных случаях дает концерты. В ее репертуар, наряду с музыкой православного канона, входят сочинения Баха, Генделя, Пелестрини, Перголези.

Мало того, капелла выходит на оперную сцену. «Поводом к этому,— вспоминает в своих записках Я. Штелин,— послужило следующее обстоятельство.

---

[1] Ніженець А. На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум. Харків, 1970, с. 10.

К коронации императрицы Елизаветы в 1742 году в Москве в числе других увеселений предназначалась прелестнейшая опера «Clemenza di Tito» («Милосердие Тита», музыка Иоганна Адольфа Хассе, либретто Пьетро Метастазио.— *Ю. Б.*). Мне была поручена распорядительная часть, составление для этого выдающегося события подходящего пролога... и вообще заботы об опере». И далее: «В два хора этой оперы... впервые были введены императорские придворные церковные певчие, числом около пятидесяти, и опера в числе такой массы превосходных сильных голосов получила такой хор, какой нелегко встретить где-либо в Европе» [1].

Мемуарист не совсем прав, относя постановку оперы «Милосердие Тита» просто к числу «других увеселений». Ей, несомненно, придавалось особое значение в контексте коронационных торжеств и шире — тогдашней политической обстановки. И сама опера, и особенно заказанный Я. Штелину «подходящий пролог» под красноречивым названием «Россия, по печали паки обрадованная» должны были прославить милосердие и справедливость Елизаветы, возвестить, что с ее восшествием на престол наступил золотой век. Не случайно императрица лично следила за ходом подготовки спектакля, вникала во все детали, присутствовала на одной из репетиций.

Между прочим, среди персонажей написанного Я. Штелиным пролога фигурировала Рутения (Украина) со своими двумя сыновьями. Можно не сомневаться, что смысл прозрачной аллегории был очевиден для всех, кто со страхом и завистью наблюдал за головокружительным возвышением братьев Разумовских. Кстати, оперу «Милосердие Тита» посмотрели украинские депутаты — лубенский полковник Петр Апостол, бунчуковые товарищи Яков Маркович, Григорий Лизогуб и Андрей Горленко, приехавшие в январе 1742 года поздравить императрицу и в течение нескольких месяцев весело проводившие время в Петербурге и Москве (Я. Маркович, рассказывая в своем дневнике о вечеринках у А. Разумовского и других земляков, не раз чистосердечно признается: «и подпияхом»).

---

[1] Штелин Якоб. Музыка и балет в России XVIII века, с. 60, 86.

Опера «Милосердие Тита» была трижды показана, причем с большим успехом, в Москве, в специально построенном на берегу Яузы деревянном театре на пять тысяч человек, а затем несколько раз в Петербурге.

Вывод об участии Сковороды в этом спектакле, а возможно, и в осуществленной вскоре постановке оперы «Селевк», которую написал придворный композитор и капельмейстер Франческо Арайя, напрашивается сам собой, он логически вытекает из того факта, что Сковорода пел в это время в капелле и, естественно, выходил вместе с ней на сцену.

Л. Махновец, однако, не ограничивается этим умозаключением. В книге, на которую мы уже ссылались, он попытался найти дополнительные доводы, и, надо сказать, не безуспешно. Биограф обратил внимание на те места в сочинениях Сковороды, которые могут быть истолкованы как результат личных впечатлений автора, относящихся как раз к периоду его пребывания в придворной капелле. В самом деле, вряд ли случайна ссылка в трактате «Начальная дверь к христианскому добронравию» на оперу, которую, подчеркивает Сковорода, следует воспринимать по законам жанровой условности, довольствуясь «тем, что глазам твоим представляется», и не пытаясь заглянуть «за ширмы и за хребет театра» (I, 116). То же относится и к диалогу «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира», где опера ставится в один ряд с книгой и песней (I, 442). Совсем конкретную биографическую привязку имеет упоминание в том же диалоге имени римского императора Тита, а содержащиеся в «Иконе Алкивиадской» слова о «премилосердной утробе Тита» (II, 10) воспринимаются как прямой отголосок петербургско-московских воспоминаний. Интерес с этой точки зрения представляет и «Fabulo de Tantalo», где встречаем имя Долольо — Доменико даль Ольо (Далолио), придворного композитора и виолончелиста, написавшего, по свидетельству Я. Штелина, музыку к сочиненному им прологу. Заметим, кстати, что Сковорода вообще часто и охотно прибегает к театральным реминисценциям. То он, делясь с С. И. Тевяшовым впечатлениями от прочитанного сочинения Цицерона «О старости», строит развернутую метафору, сравнивая римскую эпоху с театром, «позорищем» (II, 329). То в письме к некоему Васи-

лию Максимовичу, сославшись на то, что «мудрые люди житие человеческое уподобили комедиальным играм», подкрепляет свои размышления о призвании человека («сродности») примером театра, комедии, театральных масок (II, 303). То сам в разговоре с Е. А. Щербининым, по утверждению М. Ковалинского, уподобляет мир театру, а людей — актерам. Такие сравнения не редкость и в философских его трудах.

По-видимому, участие в репетициях и затем в премьере оперы «Милосердие Тита» следует отнести к самым ярким московским впечатлениям Сковороды, оставившим след в памяти на долгие годы. О других его впечатлениях и встречах мешает судить отсутствие каких-либо достоверных данных, хотя прожил в Москве Сковорода вместе с капеллой несколько месяцев, до конца 1742 года. Земляков и даже знакомых здесь у него также было немало, особенно в Славяно-греко-латинской академии, где среди преподавателей большинство составляли выходцы из Киевской академии [1]. Так, префект Московской академии Иоанн Козлович еще недавно преподавал в Киеве риторику; именно этому Козловичу, ставшему впоследствии епископом Переяславским, Сковорода посвятит знакомую нам песню 26-ю из «Сада божественных песен». Проповедником Московской академии был Павел Канючкевич, у которого Сковорода учился когда-то в классе пиитики, а пиитику здесь преподавал Федор (в монашестве Феофан) Чарнуцкий, выходец из села Чернухи. Были ли у Сковороды контакты с ним и с другими земляками — сказать трудно. Зато есть основание предположить, что при дворе, где проходила большая часть жизни певчих, Сковорода мог видеть Симеона Тодорского, у которого в Киевской академии изучал языки. С. Тодорский как знаток немецкого был приглашен для подготовки к переходу в православие наследника престола Петра Карла Ульриха, ставшего Петром Федоровичем.

Услуги С. Тодорского вновь понадобились через два года. Теперь уже невесте Петра Федоровича, принцессе Ангальт-Цербстской Софии Фредерике Августе,

---

[1] «В Московской славяно-греко-латинской академии из 18 ректоров и 24 префектов, сменившихся с 1701 по 1761 г., 14 ректоров и 20 префектов приехали из Киева» (Штранге М. М. Демократическая интеллигенция России в XVIII веке, с. 23).

надо было помочь стать Екатериной Алексеевной. Наставник был опытный, ученица способная, и 28 июня 1744 года будущая Екатерина II довольно бойко, хотя и с акцентом, произнесла по-русски «Символ веры». На следующий день в Успенском соборе состоялось ее обручение с Петром Федоровичем. В этой необыкновенно пышной церемонии (ведь в качестве «свахи» выступала сама Елизавета), а также в последовавшем затем грандиозном банкете участвовала придворная капелла и вместе с ней, несомненно, Сковорода.

Для него это было прощание с Москвой. Сковорода вернется сюда спустя много лет, в 1755 году. В Петербурге же ему больше не суждено было побывать...

А сейчас дорога лежала на Киев.

В конце июля 1744 года императрица и «весь круг двора» отбыли в путешествие на Украину, давно подготавливаемое А. Разумовским и с надеждой ожидаемое теми, кто вынашивал планы восстановления гетманства, упраздненного Анной Иоанновной. Выехал туда же и Сковорода, правда, почему-то не сразу — то ли ему лично что-то помешало, то ли для капеллы поначалу не нашлось места в свите, состоявшей «всего» из 230 человек. Во всяком случае, М. Ковалинский отмечает, что Сковорода прибыл в Киев «при возвратном отбытии двора в С.-Петербург» (II, 375), то есть в самом конце поездки.

Вполне возможно, что Сковорода успел все же стать свидетелем театрализованного представления, которым Киевская академия встречала посетившую ее императрицу. Студенты, не отпущенные по такому случаю на вакации, изображали античных богов, исторических героев, мифологических животных. Исполнялись канты, читались стихи, специально сочиненные М. Козачинским. «С помощью машин, частью выписанных, частью и собственного изобретения, произведены были разные удивительные явления...» [1] Высокая гостья осталась довольна.

Что до Сковороды, то он давно уже устал от всей этой мишуры. Его мысли заняты одним: вырваться из капеллы, возвратиться в академию. То ли не обошлось без помощи влиятельного родственника И. Полтавцева, то ли другими правдами-неправдами, но здесь, в Кие-

---

[1] Васильчиков А. А. Семейство Разумовских, т. I. с. 52.

ве, Сковороде удается добиться своего. Он, как пишет М. Ковалинский, «получив увольнение с чином придворного уставщика, остался в Киеве и опять начал учиться» (II, 375).

Чин придворного уставщика говорит о многом. И прежде всего о том, что за два с половиной года Сковорода в полной мере проявил свое музыкальное дарование и занял в капелле одно из ведущих мест. Ведь уставщик — это человек, досконально знающий устав церковной службы и ведающий порядком пения (старший на клиросе, по определению В. Даля), по сути он осуществляет повседневное руководство хором. Если учесть, что речь идет о капелле такого высокого класса, чин этот кое-что значит.

К этому времени относятся и первые композиторские опыты Сковороды.

Вот что пишет об этой стороне его деятельности М. Ковалинский: «Любимое, но не главное упражнение его была музыка, которою он занимался для забавы и препровождал праздное время. Он сочинял духовные концерты, положа некоторые псалмы на музыку, также и стихи, певаемые во время литургии, которых музыка преисполнена гармонии простой, но важной, проницающей, пленяющей, умиляющей. Он имел особую склонность и вкус к акроматическому роду музыки. Сверх церковной, он сочинил многие песни в стихах и сам играл на скрипке, флейтраверсе, бандоре и гуслях приятно и со вкусом» (II, 396).

Заметно, что биограф рассказывает здесь о занятиях Сковороды музыкой, которым он сам был свидетелем, и о сочинениях, которые сам слышал; иначе говоря, речь может идти о периоде, относящемся не ранее чем к 60-м годам, когда Сковорода познакомился с Ковалинским. Но совершенно очевидно, что основы музыки, особенно церковной, он должен был освоить намного раньше, во время своего пребывания в придворной капелле.

Что мы знаем об этом? Очень и очень мало.

Впервые у И. Срезневского встречается упоминание о том, что в бытность свою в капелле Сковорода «сложил голос для духовной песни «Иже херувимы». Комментируя это утверждение, Г. Квитка-Основьяненко добавляет: «Напев сей духовной песни, под именем *придворного*, помещен в обедне, по высочайшему повелению напечатанной и разосланной по всем церквам,

для единообразия в церковном пении. Кроме сего Сковорода сложил веселый и торжественный напев «Христос воскресе» и канон Пасхи «Воскресеніе день», и проч., ныне употребляемый в церквах по всей России, вместо прежнего унылого ирмолойного напева, и везде именуемый «Сковородин» [1].

Мнение И. Срезневского и Г. Квитки-Основьяненко пытался опровергнуть Г. Данилевский, однако, как показывает Л. Махновец, не слишком убедительно.

Между тем исследователи обратили внимание на принадлежавший в свое время библиотеке Киевского Софийского собора рукописный сборник духовных концертов и служб, по всем признакам относящийся к середине XVIII века. В сборнике обнаружена «Служба на 8 голосов» с обозначениями имени автора: «Гри», «Грицк», «Грицкова». Музыковед И. Комарова в этой связи замечает: «Перебирая отечественных музыкантов XVIII века (к сожалению, мы знаем о них очень мало), никак не пройдешь мимо Григория Саввича Сковороды» [2]. Анализируя музыку «Иже херувимы», входящей в «Грицкову службу», исследователь говорит о ее гармонической красоте, смелых, но мягких модуляциях, свободном голосоведении, свидетельствующих об «исключительном композиторском мастерстве». «Полифонией,— пишет И. Комарова,— автор владеет в совершенстве; мы встречаем у него и двойные каноны, и различные виды контрапунктов. А музыка написана до рождения Бортнянского, Березовского, Веделя!»

...Но отныне все это оставалось позади — и «Херувимская», и капелла, и суета сует придворной жизни. Лишь в тяжелом сне будут видеться потом Сковороде «палаты царские, уборы, танцы, музыканты, где любящиеся то попевали, то в зеркала смотрели, вбежавши из зала в комнату и снявши маску, приложились богатых постелей» (II, 349) [3].

И вот он вновь в академии. Тот же класс философии, те же лекции М. Козачинского. Сковорода истос-

---

[1] Утренняя звезда, 1833, кн. 1, с. 76—77.

[2] Комарова І. Музика Сковороди? — Літературна Україна, 1971, 19 ноября.

[3] Авторы одной из книг (Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода. Київ, 1984, с. 41) отмечают, что именно к Сковороде восходит традиция «петербургских сновидений», получившая затем глубокое развитие у Пушкина и Гоголя, Мицкевича и Шевченко, Достоевского и Блока.

ковался по учебе, он с увлечением вгрызается в науку, стремится наверстать упущенное, но, удивительное дело, ожидаемого удовлетворения не испытывает. Слишком много уже увидено и узнано, границы мира раздвинулись, пришел новый жизненный опыт. Можно ли назвать это разочарованием? Скорее то был иной уровень требований и запросов повзрослевшего ума. М. Ковалинский говорит об этом деликатно, однако со всей определенностью: «Круг наук, преподаваемых в Киеве, показался ему недостаточным. Он возжелал видеть чужие края» (II, 375).

В этот момент судьба сводит его с генерал-майором Вишневским.

Имя Федора Степановича Вишневского нам уже знакомо. Это он в 1731 году (в ту пору еще полковник), проезжая через село Чемер, увидел и услышал в церкви Алексея Разумовского (в ту пору еще Розума) и взял его с собой в Петербург.

Вишневский ехал тогда из Венгрии, откуда он доставлял полюбившиеся российскому двору вина.

(**Заметки на полях.** Венгерские вина стали известны на Руси довольно поздно, значительно позднее, чем немецкие, французские, испанские, не говоря уже о греческих, весьма ценимых еще князем Олегом; вероятнее всего, венгерские вина завез в Москву в начале XVII века Юрий Мнишек, тесть Лжедмитрия. В торговый же оборот они из-за трудностей с транспортировкой попали лишь более чем через столетие. Петр I в 1714 году отправил в Венгрию первую торговую миссию для закупки «про наш обиход» трехсот бочек тамошнего вина; миссия, впрочем, не была успешной [1]. Попытки наладить доставку венгерских вин возобновляются в 1729 году. В Венгрию командируется Федор Вишневский, а через четыре года он уже возглавляет специально созданную Токайскую комиссию, которая просуществовала до самого конца XVIII века, когда доминирующее положение в винном импорте России окончательно заняли вина французские.

Доставляемые из Венгрии с огромными трудностями вина были удовольствием не из дешевых. Петр,

[1] См.: Рачинский А. Русские комиссары в Токае в XVIII столетии. — Русский вестник, т. 119, 1875, сентябрь, с. 186—188.

например, отправляя первую миссию, снабдил ее пушниной (кредитно-денежные отношения с заграницей тогда еще не были налажены) на 10 тысяч рублей. Анной Иоанновной в 1733 году было отпущено Вишневскому 20 950 рублей. В последующие годы, особенно с созданием Токайской комиссии, затраты на вино еще более возросли [1]. Учитывая это, Анна Леопольдовна в период своего краткого правления упразднила Токайскую комиссию. Иначе рассудила «веселая царица» Елизавета, понимавшая толк в радостях жизни. Красноречива ее собственноручная приписка к одному из указов, отправленных в Токай. Подробно инструктируя русских комиссаров касательно того, какие именно вина и в каком количестве следует подготовить к отправке морским путем ближайшей весной, императрица с нескрываемым нетерпением добавляет: «А ежели возможно, хотя бы три антала (антал равнялся полубочке.— *Ю. Б.*) на почте прислать, что здесь такая нужда, что нигде сыскать не возможно, а я обойтитця без оного не могу, что и вы известны» [2]. Токайская комиссия была восстановлена...)

Весной 1745 года именным указом императрицы «нашему генерал-майору Федору Вишневскому» поручалось вновь отправиться в «Венгерскую землю для покупки вина венгерского на употребление в доме нашем» [3]. Елизавета поддержала проект Вишневского, человека, насколько можно судить, энергичного, который решил на этот раз не ограничиваться закупкой вина, а поставить дело на широкую ногу. Он намеревался, арендовав в окрестностях Токая участки земли, разбить там виноградники, нанять людей и наладить собственное производство вина, которое, разумеется, обходилось бы казне значительно дешевле закупаемого. Для осуществления этого замысла (заметим, в значительной мере удавшегося) Вишневскому нужны были толковые помощники. Подбирать таких людей он отправился с Переяславщины, из своего родового поместья, в Киев. Здесь ему кем-то «представлен был... одобрительно» Сковорода, которого генерал взял «в по-

---

[1] См.: Кеппен Петр. О виноделии и винной торговле в России. СПб., 1832, с. 41—43, 46—48.

[2] Цит. по: Русский вестник, 1875, сентябрь, с. 199.

[3] Там же, с. 191—192.

кровительство» (II, 375). В сентябре они были уже в Токае.

Обстоятельства включения Сковороды в Токайскую комиссию, равно как и роль его в этой комиссии, во многом не прояснены. Кто именно рекомендовал его Вишневскому и в качестве кого он был взят генералом — мы доподлинно не знаем. Даже свидетельство обычно скрупулезно точного М. Ковалинского на сей раз довольно туманно, а кое в чем и сомнительно. Он объясняет дело тем, что Вишневский «для находившейся там (в Токае.— *Ю. Б.*) греко-российской церкви хотел иметь церковников, способных к службе и пению», и поэтому взял в поездку Сковороду, который был «известен знанием музыки, голосом, желанием быть в чужих краях, разумением некоторых языков» (II, 375). Существует, однако, письмо Вишневского к императрице из Токая, где он просит разрешения открыть там «маленькую церковь православную восточную» [1]. Письмо датировано 10 октября 1745 года. Выходит, что в тот момент, когда Сковороду брали в комиссию, никакой православной церкви в Токае еще не было и к мысли об ее открытии Вишневский пришел уже там, на месте. К тому же священника и дьячка для повседневных нужд он вез с собой из Переяслава [2]. Таким образом, версии, согласно которым Сковорода будто бы поехал в Венгрию то ли дьячком, то ли певчим, не имеют под собой основания. Переводчик же как таковой был Вишневскому не нужен, для этих целей к нему прикомандировали курьера Ивана Мейера.

Более вероятным представляется другой ход событий. Познакомившись в Киеве со Сковородой, Вишневский почувствовал к нему интерес и симпатию, понял, что этот высокообразованный и любознательный «спудей» будет ему в поездке весьма кстати. Доверие вселял и тот факт, наверняка известный генералу, что молодой человек успел послужить при дворе и отпущен со службы с почетом и с чином. Привлекали талант и опыт Сковороды в области музыки, которую Вишневский, видимо, любил и понимал. Одним словом, Сковорода, думается, был взят на особых условиях — в качестве доверенного человека, полусекрета-

---

[1] Русский вестник, 1875, сентябрь, с. 201.

[2] См.: Кеппен Петр. О виноделии и винной торговле в России, с. 43.

ря-полукомпаньона при главе миссии; не исключен здесь и оттенок меценатства.

Это предположение подкрепляется тем, что Сковороде были созданы условия наибольшего благоприятствования, явно не укладывающиеся в официальные служебные рамки. В самом деле, Вишневский не только разрешал своему подопечному совершать довольно продолжительные поездки в различные европейские города, но даже помогал ему в этом. Стал бы генерал так хлопотать из-за дьячка или певчего!

В Европе Сковорода пробыл пять лет. Срок немалый, но знаем мы о жизни Сковороды в эти годы меньше, чем о каком-либо другом отрезке его биографии.

Наши представления можно подразделить на три категории: сведения, предположения и легенды.

Первые — сведения — достаточно скудны. По сути единственным достойным доверия источником остается написанная М. Ковалинским биография, из которой узнаем, что Сковорода, путешествуя с Вишневским, имел возможность «поехать из Венгрии в Вену, Офен (Будапешт.— *Ю. Б.*), Пресбург (Братиславу.— *Ю. Б.*) и прочие окольные места». Далее биограф в общей форме говорит о том, что во время этих поездок Сковорода, «любопытствуя по охоте своей, старался знакомиться наипаче с людьми, ученостью и знаниями отлично славимыми тогда». Владение языками помогло ему «доставить себе знакомство и приязнь ученых, а с ними новые познания, каковых он не имел и не мог иметь в своем отечестве» (II, 375). Кто были эти знаменитые в то время ученые, чьи симпатии снискал Сковорода, и в каком именно направлении шло освоение им «новых познаний», сказать трудно. Не исключено, что он уделял особое внимание естественным наукам, в частности астрономии. На эту мысль наталкивают неоднократные ссылки в сочинениях Сковороды (в песне 28-й, в диалогах «Кольцо» и «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира», в письме к В. И. Земборскому) на астрономию, на гелиоцентрическую теорию Коперника, упоминание гипотез о заселенности Луны, о спутнике Сатурна.

Впрочем, незаметно для себя мы уже вступили в область предположений. Сюда относится, например, мнение некоторых ученых (П. Попов, Л. Махновец) о возможной поездке Сковороды в Италию, конкретно —

в Венецию и Флоренцию. Основанием служат отдельные реплики в его сочинениях. Так, в диалоге «Кольцо» обращает на себя внимание фраза: «Имеет обычай и Италия молотить волами» (I, 385). Один из персонажей диалога «Разговор пяти путников об истинном счастии в жизни», Афанасий, признается, что хотел бы быть «человеком высокочиновным» и чтобы «у меня дом был, как в Венеции, а сад, как во Флоренции» (I, 314).

В «Большом универсальном словаре XIX века» Пьера Ларусса есть сведения о том, что Сковорода якобы три года учился в Галле у известного философа и физика Христиана Вольфа. Эту версию активно поддерживает Л. Махновец, полагая, что Сковорода отправился в Галле, увлеченный примером Ломоносова, учившегося, как известно, у Х. Вольфа, а также Тодорского, штудировавшего языки в знаменитом коллегиуме Иоганна-Генриха Михаэлиса. Однако ни малейших подтверждений — ни прямых, ни косвенных — того, что Сковорода провел в Галле целых три года, мы не имеем. Что касается сообщения в словаре П. Ларусса, то там реальные факты настолько тесно переплетены с явным вымыслом (например, о будто бы имевших место выступлениях Сковороды в защиту униатов, за что он чуть было не угодил в тюрьму, и т. п.), что А. Ковалевский, впервые обративший внимание на эту публикацию, характеризует ее как «легенду», «остроумный «роман» о Сковороде» [1].

Легендой резонно называет А. Ковалевский и высказанную когда-то Г. Гесс де Кальве мысль о посещении Сковородой Рима. Правда, Л. Махновец пытается обосновать и эту легенду. «...Невероятно,— пишет он,— чтобы богатый и влиятельный генерал-майор Федор Вишневский, любимец царицы, имевший знакомых во всех посольствах в Европе, не ездил, например, в Рим...» [2] Думается, подобный аргумент («невероятно, чтобы...») при всем желании убедительным не назовешь.

В январе 1749 года умер Федор Степанович Вишневский. Обстоятельства резко изменились, без поддержки патрона, без возможности ездить, узнавать

---

[1] Ковалівський А. Легенда про Сковороду у французькому словнику. — Червоний шлях, 1923, № 1, с. 226.

[2] Махновець Леонід Григорій Сковорода, с. 58.

новое, учиться пребывание на чужбине теряло смысл. Однако Сковорода, видимо связанный пятилетним контрактом, остается в «любезной моей Унгарии» (I, 263) еще почти два года. Только в октябре 1750 года он возвращается в Киев.

Впереди были новые странствия, но уже иного рода.

«Мать моя, Малороссия, и тетка моя, Украина...»

«Возвратясь из чужих краев, наполнен ученостью, сведениями, знаниями, но с пустым карманом, в крайнем недостатке всего нужнейшего, проживал он у своих прежних приятелей и знакомых. Как и сих состояние не весьма зажиточно было, то искали они случая, как бы употребиться ему с пользою его и общественною. Скоро открылось место учителя поэзии в Переяславе, куда он и отправился по приглашению тамошнего епископа» (II, 375—376).

Так рассказывает об этом периоде биограф. Читаем, перечитываем — что-то здесь не так, чего-то не хватает... Да вот чего: ни слова не говорится об академии. И речи нет о том, что Сковорода «опять начал учиться», как это было после придворной капеллы. А ведь до отъезда в Венгрию он успел лишь закончить класс философии, оставался еще класс богословия, предусматривающий четыре года обучения. Правда, когда он вернулся в Киев, шел октябрь, учебный год в академии уже начался, но вряд ли это могло послужить препятствием.

В чем же дело?

Конечно, Сковорода испытывает «крайний недостаток всего нужнейшего», попросту говоря, он гол как сокол, без крыши над головой. Преподавательское место в Переяславском коллегиуме он мог рассматривать как временный выход из положения, как своего рода «кондицию», дающую возможность выбраться из нужды, чтобы затем продолжить учебу. Но, с другой стороны, разве ему привыкать было к бедности? Разве не учился он в тех же условиях, перебиваясь с хлеба на воду, предыдущие восемь лет? Скорее всего Сковорода не торопился в академию по причинам не только материального, но и психологического порядка. Ему вот-вот должно было исполниться двадцать восемь лет, бывшие однокашники давно уже закончили академию;

впрочем, он не чувствовал себя ущемленным, ни в чем не отстал, пожалуй, даже ушел вперед, много повидал, понял, многому научился, его тянуло не на студенческую скамью, в компанию к безусым юнцам, а в водоворот жизни, не терпелось «употребиться... с пользою... общественною».

Мы знаем, что первый опыт оказался горьким. Стремление приложить к практике свои знания встретило непонимание и резкое противодействие со стороны тогдашнего переяславского епископа, возник конфликт. Пришлось расстаться с коллегиумом.

Сковорода возвращается в Киев и с осени 1751 года возобновляет занятия в академии, в классе богословия, которым руководит префект, а впоследствии ректор академии Георгий Конисский. Весной 1753 года он вновь едет в Переяслав, вернее в расположенное неподалеку село Каврай, к помещику Степану Томаре, отдавшему ему «в смотрение и науку» (II, 377) своего сына Василия. Теперь уже он покидает академию навсегда.

В Каврае тоже все складывалось непросто. «Старик Т.», как называет его М. Ковалинский (впрочем, этому «старику» было в ту пору 34 года), от природы человек неглупый, «однако придерживался много застарелых предубеждений, свойственных грубого воспитания людям, которые смотрят с презрением на все то, что не одето гербами и не расписано родословиями» (II, 377). Томара владел немалым состоянием — в одном только Каврае ему принадлежало 700 крепостных, а таких сел, хуторов, местечек он имел более десятка. Сковорода же не мог похвастать ни «гербами», ни богатством: «только две худые рубашки, один камлотный кафтан, одни башмаки, одни черные гарусные чулки» (II, 376) — таково было его имущество. Чванливый Томара, несмотря на то что Сковороду рекомендовал ему его друг киевский митрополит Тимофей Щербацкий, причем рекомендовал как лучшего студента, считал ниже своего достоинства общаться с учителем и в течение почти целого года не удостоил его ни единым словом. Под стать хозяину была и его супруга, безмерно гордившаяся своим происхождением из рода Кочубеев (а по материнской линии — Апостолов). По ее-то настоянию Сковороде и отказали от дома, когда слуги донесли, что учитель-де сгоряча назвал «шляхетского сына» свиной головой...

Такой поворот событий был тем более неожиданным и нелепым, что с самим учеником у Сковороды сложились прекрасные отношения. Он проявил незаурядный педагогический дар, сумев разглядеть в избалованном юном Василии добрые природные начала и стремясь развить их не столько обременительным учением, сколько «направлением легким, нежным, нечувствительным» (II, 377), чем заслужил доверие и любовь воспитанника. Это чувство В. С. Томара, сделавший впоследствии блестящую карьеру (он был посланником в Константинополе, затем сенатором), сохранил на всю жизнь. Уже на склоне лет он с огромным уважением и признательностью вспоминал, сколько труда, терпения и такта приложил Сковорода, чтобы исправить уродство материнского воспитания [1]. Как глубоко запали в душу ученика нравственные уроки учителя, свидетельствует письмо В. С. Томары к Сковороде 1788 года: «Вспомнишь ли ты, почтенный друг мой, твоего Василия, по наружности, может быть, и не несчастного, но внутренно более имеющего нужду в совете, нежели когда был с тобою. О, если бы внушил тебе господь пожить со мною! Если бы ты меня один раз выслушал, узнал, то б не порадовался своим воспитанником. Напрасно ли я тебя желал? Если нет, то одолжи и отпиши ко мне, каким образом мог бы я тебя увидеть, страстно любимый мой Сковорода?» [2]

Пожалуй, именно ради воспитанника Сковорода через некоторое время уступит уговорам пожалевшего о своем поступке С. Томары, вернется в Каврай и пробудет там до тех пор, когда Василию «надлежало поступить в другой круг упражнений, пристойных по свету и по роду» (II, 381—382).

А пока Сковорода вновь остается без угла, без средств к существованию — «убог, скуден, нужден» (II, 377). Он находит приют у некоего переяславского сотника, затем едет в Киев, откуда в самом начале 1755 года вместе со своим приятелем иеромонахом Владимиром Калиграфом отправляется в Москву. Калиграф (Василий Крыжановский), еврей-выкрест, питомец и преподаватель Киевской академии, был ко-

---

[1] См.: А. Л. К поминкам по Сковороде. — Киевская старина, т. XLVII, 1894, ноябрь.

[2] Сковорода Григорій. Твори в 2-х томах, т. 2, с. 543 (цитата дается в современной орфографии. — *Ю. Б.*).

мандирован в Московскую славяно-греко-латинскую академию, там он занял должность проповедника, а вскоре и префекта. Сковорода же в Москве не задерживается, он едет в Троице-Сергиеву лавру, где пользуется гостеприимством настоятеля Кирилла Ляшевецкого.

Известно письмо Сковороды 1761 года, адресованное К. Ляшевецкому. Письмо это, характером и тоном своим свидетельствующее о прочных дружеских, доверительных отношениях между автором и адресатом, интересно с различных точек зрения. Прежде всего оно дает представление о круге тем и вопросов, занимавших центральное место в переписке друзей и, очевидно, в их беседах во время пребывания Сковороды в Троице-Сергиевой лавре. Сообщая Кириллу о посланных ему «одно вслед за другим» трех письмах, Сковорода полушутя замечает, что в них «не было, как говорится, ничего священного». И хотя в данном письме все-таки не обошлось без богословских рассуждений и реминисценций из Священного писания, заканчивается оно ссылкой на язычника Сенеку и цитатой из его «Писем к Луцилию». При этом сама интонация — подчеркнуто обыденная, разговорная («...Узнай о том, что меня особенно поразило в Сенеке, навостри уши») — наталкивает на мысль, что обмен мнениями на темы античности был для обоих делом привычным. Характерно, что и написано письмо на латыни с вкраплениями греческих фраз. Между прочим, в другом письме Сковороды, адресованном уже М. Ковалинскому, находим прямое подтверждение того, что, живя в Троице-Сергиевой лавре, он много внимания уделял античности. Приводя греческое двустишие, Сковорода добавляет, что он его «перевел на латинский язык и заучил, когда был в лавре святого Сергия» (II, 236). Это — во-первых. Во-вторых, в письме к К. Ляшевецкому содержится важное свидетельство того, какое место занимала к тому времени в жизни Сковороды творческая деятельность,— он признается, что «всего себя навсегда посвятил музам». И наконец, здесь впервые четко сформулированы нравственные максимы, которые Сковорода выстрадал и которым остался верен до конца жизни: «...Пусть другие заботятся о золоте, о почестях, о сарданапаловых пирах и низменных наслаждениях; пусть ищут они народного расположения, славы, благоволения вельмож; пусть получат они эти, как они

думают, сокровища, я им не завидую, лишь бы у меня были духовные богатства...» (II, 300)

В Троице-Сергиевой лавре ему довелось впервые испытать искушение церковной карьерой. Покоренный ученостью гостя, настоятель уговаривал его остаться в лавре, предлагал должность преподавателя семинарии. Сковорода, однако, хотя и находился в крайне затруднительном положении, это предложение отклонил: «любовь его к отечественному краю отвлекала его в Малороссию. Он возвратился опять в Переяслав...» (II, 378) и вскоре, как мы уже знаем, снова был в Каврае.

Шесть каврайских лет, включая и время, проведенное в Троице-Сергиевой лавре, стали годами духовного становления Сковороды, большого эмоционального напряжения и плодотворного творческого подъема. Именно в Каврае начинается его литературная биография.

Собственно, стихотворство наверняка было ему знакомо со студенческих лет, хотя в одном из писем к М. Ковалинскому он уверяет, что в юном возрасте «не был в состоянии сочинить и самого плохого стихотворения» (II, 196). Но одно дело школьные упражнения и совсем другое — творческий процесс как целенаправленная деятельность, осмысление бытия, как выявление человеческой сущности, как неодолимая духовная потребность. Похоже, что до Каврая Сковорода такой потребности не испытывал, жизнь мелькала, как в калейдоскопе, впечатления сменялись впечатлениями, шло накопление душевной энергии, созревание ума и сердца. Теперь наступила пора первого подведения итогов, вдумчивого анализа жизненных ценностей — как подлинных, так и мнимых, осознания собственного предназначения. «Лета,— пишет М. Ковалинский,— дарования душевные, склонности природные, нужды житейские звали его попеременно к принятию какого-либо состояния жизни» (II, 378). И Сковорода делает свой выбор. Он отвергает «суетность и многозаботливость светскую», отвергает соблазн монашества, в котором «видел... мрачное гнездо спершихся страстей», отвергает «брачное состояние», прелести семейной жизни. «Любомудрие», поиск истины, нравственное самосовершенствование, жизнь среди простых людей — вот его жребий. Он «начал чувствовать вкус в свободе от суетностей и пристрастий житейских в убогом, но беспечальном состоянии, в уединении, но без расстройки с

самим собою» (II, 379, 381). «...Положил он твердо на сердце своем снабдить свою жизнь воздержанием, малодовольством, целомудрием, смирением, трудолюбием, терпением, благодушеством, простотою нравов, чистосердечием, оставить все искательства суетные, все попечения любостяжания, все трудности излишества» (II, 379).

Частью, причем частью органической, этой напряженнейшей внутренней работы стало литературное творчество. Свои мысли и чувства Сковорода «изображал... пером в сочинениях простых, но сильных» (II, 381). Биограф упоминает в этой связи стихотворение «Оставь, о дух мой, вскоре...», вошедшее впоследствии в качестве песни 2-й в «Сад божественных песен». Некоторые другие стихотворения точно датированы самим автором. В 1753 году Сковорода пишет, вероятно по заказу переяславской консистории, панегирик в честь И. Козловича; это самое раннее из известных нам датированных его сочинений. Песня 1-я («Боится народ...») помечена 1757 годом. В 1758 году написаны песни 19-я и 25-я; последняя посвящена его переяславскому приятелю Гервасию Якубовичу. Датировка ряда других стихотворений устанавливается по косвенным признакам. Нетрудно догадаться, например, что написанное на латыни стихотворение «На день рождения Василия Томары» создано в те же годы. Л. Махновец относит к каврайскому периоду ряд поэтических сочинений и переводов, в том числе популярнейшую песню 10-ю («Всякому городу нрав и права») и не менее знаменитое стихотворение «De libertate» [1].

К вопросу о датировке двух последних произведений, особенно песни «Всякому городу нрав и права», мы еще вернемся. Что же касается «De libertate», то в связи с ним хотелось бы остановиться пока только на одном моменте.

Стихотворение невелико, всего восемь строк, приведем его полностью:

Что то за вольность? Добро в ней какое?
Ины говорят, будто золотое.
Ах, не златое, если сравнить злато,
Против вольности еще оно блато.

[1] См.: Махновець Леонід. Григорій Сковорода, с. 130—149.

О, когда бы же мне в дурни не пошитись,
Дабы вольности не мог лишитись.
Будь славен вовек, о муже избранне,
Вольности отче, герою Богдане!

Л. Маховец склонен видеть здесь прямое автобиографическое свидетельство. Сковорода, считает он, потому и опасается «в дурни... пошитись» (оказаться в дураках) и «вольности... лишитись», что над ним в каврайский период нависла реальная угроза попасть в крепостную зависимость к С. Томаре. Дело в том, что на Украине в ту пору еще сохранял силу Третий («Новый») Литовский устав 1588 года (в Киевской, Подольской и Волынской губерниях он действовал вплоть до 1840 года), согласно которому помещик мог объявить своим крепостным каждого, кто несколько лет прожил в его имении. Исследователь ссылается на многочисленные прецеденты — случаи насильственного закрепощения свободных людей; не гнушался этим и С. Томара, что документально подтверждается, например, сохранившейся жалобой казака Ивана Кузьменко, которому Томара «приказывает... ити на панщину» и который «козачого звания лишается»[1]. «В такую ситуацию... попал и Сковорода,— пишет Л. Махновец.— В таких условиях и возникло стихотворение «De libertate»[2].

Такова гипотеза. А что говорят факты?

Действительно, отношения Сковороды с хозяевами Каврая с самого начала складывались не лучшим образом, назревал конфликт, но разрешился он не закрепощением, а изгнанием учителя, его отъездом в Москву. Ничто не мешало Сковороде, если бы он опасался за свою свободу, принять предложение К. Ляшевецкого и остаться в Троице-Сергиевой лавре, где он был в полной безопасности, никто не заставлял его возвращаться в Переяслав и затем в Каврай. Однако он возвращается. Правда, биограф пишет, что Сковорода поначалу не соглашался ехать к Томаре, «зная предрассудки его, а паче домашних его», и лишь какой-то приятель «обманом привез его в деревню... ночью спящего» (II, 378). Но что могло бы воспрепятствовать Сковороде уехать из Каврая, если бы он не захотел там оставаться или почувствовал бы угрозу закрепо-

[1] Цит. по: Махновець Леонід. Григорій Сковорода, с. 120.
[2] Там же, с. 132.

щения? Тем более что в отличие от первого раза, когда договор был заключен на год, теперь он остался в доме Томары «без договора, без условий», а «с сердечным желанием» (II, 378). Остался и прожил до тех пор, пока в нем была нужда как в воспитателе. Затем совершенно свободно покинул Каврай.

Вообще говоря, М. Ковалинский в несколько розовом свете рисует вторичное пребывание Сковороды у С. Томары. По его словам, последний буквально переродился: это «не был уже тот гербовый вельможа, но ласковый дворянин, который хотел ценить людей по внутреннему достоинству их», Сковороду он «обласкал... дружески», проявил к нему «любовь и откровенное обхождение» (II, 378). Ознакомившись со стихотворением Сковороды «Оставь, о дух мой, вскоре...», С. Томара якобы сказал ему: «Друг мой! Бог благословил тебя дарованием духа и слова» (II, 381). Во всем этом чувствуется явное преувеличение, однако Томара, по-видимому, и в самом деле понял, что, если он хочет удержать в доме столь нужного ему учителя, надо решительно изменить отношение к нему. Сковорода отныне был обеспечен всем необходимым, у него появилось свободное время, когда он мог предаваться на природе размышлениям и литературным занятиям, общаться с друзьями. Под дамокловым мечом крепостной зависимости это вряд ли было бы возможно.

Разумеется, до идиллии здесь очень далеко. Сковорода жил не в вакууме, он видел и остро переживал все, что творилось вокруг, в том числе и во владениях С. Томары, и, думается, именно этим в первую очередь, а не только тревогой за свою собственную судьбу, продиктованы раздумья о вольности, о Богдане Хмельницком, не случайно, наверное, родившиеся именно на Переяславщине. Порой душевное равновесие, спокойное течение мыслей нарушались, чувства приходили в смятение, внезапно накатывала тоска, «люта мука», и тогда из-под пера выходил «вопль... слезный» — песня 19-я («Ах ты, тоска проклята!»). Порой одолевали страшные сны, тягостные видения, давние впечатления, всплывающие из глубины подсознания, и тогда возникал фантасмагорический «Сон», написанный «в полночь, ноября 24, 1758 года, в Каврае» (II, 349). Шел сложный, подчас болезненный процесс становления личности, творческого и гражданского созревания. В этом, а не во внешних обстоятельствах следует

искать истоки того напряженного внутреннего драматизма, который присущ некоторым произведениям Сковороды каврайского периода.

Живя в имении Томары, Сковорода, несомненно, часто навещал Переяслав. Там еще со времени его преподавания в коллегиуме остались друзья и добрые знакомые, относившиеся к нему с уважением и, видимо, занимавшие его сторону в злосчастном конфликте с епископом Никодимом Сребницким. Не случайно ведь именно ему был заказан панегирик в честь вновь назначенного епископа. Дружба связывала Сковороду с кафедральным писарем Гервасием Якубовичем, а также с иеромонахом Иоилем, сменившим на этом посту Якубовича, когда последнего назначили кафедральным наместником; этому Иоилю посвящена упоминавшаяся песня 1-я («Боится народ...»). Общался, по-видимому, Сковорода с преемником умершего И. Козловича на посту епископа Гервасием Линцевским, который до Переяслава долгие годы был архимандритом православного монастыря в Пекине; этим обстоятельством можно объяснить наличие в стихотворном диалоге «Разговор о премудрости» китайских реминисценций («Скажи, живешь ли ты и в хинских сторонах?»). Т. Шевченко в «Близнецах» упоминает также о дружбе Сковороды с переяславским соборным протоиереем Гречкой; впрочем, никаких достоверных свидетельств этой дружбы не сохранилось, утверждение Шевченко носит апокрифический характер.

Таковы же, по-видимому, и приводимые в «Близнецах» сведения о странствиях Сковороды в период его жизни на Переяславщине. Ничем не подтверждаемые, сведения эти, однако, ничем и не опровергаются и во всяком случае не идут вразрез с нашими представлениями о складывающемся как раз в ту пору облике Сковороды как бродячего учителя, философа, поэта. «Бывало, пойдет в Березань, в 30 верстах от Переяслава, по дороге зайдет на древнюю высокую могилу, называемую *Выбла*, и зайдет на могилу единственно за вдохновением, и, почерпнувши из недр ее малую толику сего, богам единым свойственного дара, спешит делиться сиею благодатию с другом своим Якимом Лукашевичем в Березани. Проживя неделю у друга, идет навестить другого, а там третьего, а через месяц, смотришь, он уже в Киеве: сидит с другом своим Иваном Левандою на скамеечке у ворот и читает импро-

визированную диссертацию о связи души человеческой с светилами небесными, а вития наш знаменитый, независимо от дружней диссертации, готовит к следующему воскресенью проповедь. Проживя немало в Киеве, он очутился в Стайках, а оттуда в Трахтемирове, а там через день и в Переяславе. Преподавши урок музыки, снова пускался навещать друзей своих, только уже через Яготин до Полтавы и далее».

«И далее» — это, несомненно, Харьков. Сюда Сковорода прибыл в 1759 году. О причинах переезда судить со всей определенностью трудно. Если предположить, что Сковорода просто искал новое место в связи с завершением домашнего учения Василия Томары, то почему бы ему было не определиться в Переяславский коллегиум? Ведь бывшего его недруга Сребницкого давно не было в живых; правда, Козлович тоже умер, но и с новым епископом, Гервасием Линцевским, у него явно установились неплохие отношения, в самом же коллегиуме и в консистории было немало его друзей и доброжелателей. Не вероятнее ли, что Сковороде стало уже тесновато в переяславских рамках, что он искал нового, более широкого поля деятельности?

Как раз к тому времени епископом белгородским и обоянским, а значит, и протектором Харьковского коллегиума становится Иоасаф Миткевич, он «по старой приязни» приглашает к себе архимандритом Николаевского монастыря Гервасия Якубовича, последний «одобрительнейше» рекомендует ему Сковороду, который и не упустил этой возможности, «немедленно прибыл и по воле Иоасафа принял должность учителя поэзии в Харьковском училище» (II, 382). Отныне и до конца дней с Харьковом, со Слобожанщиной, Слободской Украиной, или просто Украиной, как ее часто тогда называли, будет связана вся жизнь Сковороды. Слобожанщину, свою «тетку», он полюбил не меньше, чем «мать» — Малороссию; там он родился, встал на ноги, здесь — окончательно сформировался как мыслитель и как человек, стал самим собой.

Харьков был в ту пору городом исторически молодым. Каких-нибудь сто лет минуло, как казаки — переселенцы с Правобережья основали его в качестве крепости-форпоста для защиты от крымских и ногайских татар; в памяти старожилов Балаклеи, Изюма, Новой Водолаги, Коломака, других окрестных городов и сел

еще свежи были их опустошительные набеги. Ко времени приезда сюда Сковороды Харьков еще оставался полковым городом, но уже полным ходом шло строительство укрепленной Украинской линии, предназначавшейся для защиты от турецко-татарской агрессии, а после русско-турецкой войны 1768—1774 годов и выхода России к Черному морю Харьков и вовсе утрачивает свое военное значение. Зато он становится крупным торговым городом, экономическим и культурным центром Слободской Украины. Важная роль в этом процессе принадлежала Харьковскому коллегиуму.

Само возникновение коллегиума было симптомом назревших перемен в жизни Слобожанщины. Молодому краю, который динамично перестраивался на мирный лад, нужны были квалифицированные специалисты в различных областях. В 1726 (по некоторым источникам — 1727) году Белгородская духовная семинария переводится в Харьков, и на ее базе создается «всесословное училище» с принципиально новыми задачами и новым размахом. С самого начала в учебных программах наряду с традиционной греко-латинской классикой заметное место занимают дисциплины, связанные с потребностями реальной жизни,— языки немецкий и французский, математика, элементы естествознания и медицины. Этим, к слову сказать, объясняется тот факт, что во второй половине XVIII века среди выпускников Харьковского коллегиума растет число желающих посвятить себя естественнонаучной и медицинской деятельности. Питомцами коллегиума были Г. И. Базилевич — первый русский клиницист, Е. О. Мухин — профессор Московского университета, И. А. Двигубский — видный отечественный специалист в области естествознания и естественной истории. Впрочем, воспитанниками Харьковского коллегиума были и известные отечественные гуманитарии, например поэт и переводчик Н. Гнедич.

Разумеется, формирование новой, отвечающей духу времени направленности учебного процесса проходило отнюдь не гладко, со спадами, отступлениями, зигзагами, через острую борьбу и конфликты. Показательны с этой точки зрения два эпизода.

Один из них относится к деятельности Лаврентия Кордета, личности яркой, незаурядной. Мы пока недостаточно знаем об этом человеке, однако есть данные, в частности каталог его библиотеки, позволяющие сде-

лать вывод, что он обладал широкими и разносторонними познаниями, живо интересовался достижениями современной ему науки, особенно естествознания, географии, экономики, педагогики. Среди книг Л. Кордета были описания Азова, Каспия, Оренбургского края, Сибири, различного рода атласы, в том числе «Российский атлас», «Лексикон географический Российского государства», рукописное описание ртутного барометра, труды М. Ломоносова, Яна Амоса Коменского. Назначенный в 1758 году епископом И. Миткевичем на пост префекта Харьковского коллегиума, Л. Кордет сразу же проявил себя как активный сторонник секуляризации учебного процесса, за что и был через несколько лет удален в Святогорский монастырь мракобесом Порфирием Крайским, сменившим скончавшегося И. Миткевича.

С именем П. Крайского связана не менее показательная история с так называемыми Дополнительными классами. Генерал-губернатор Слободско-Украинской губернии Е. А. Щербинин обратился в сенат с предложением открыть при Харьковском коллегиуме Дополнительные классы, где молодежь, преимущественно «шляхетская», то есть дворянская, обучалась бы инженерному делу, математике, геодезии, топографии, архитектуре и различным искусствам. Эти предложения получили поддержку Екатерины II, быстро смекнувшей, какие выгоды в деле экономического освоения молодого края сулят они в недалеком будущем. Ярым противником новшества выступил лишь П. Крайский, попытавшийся быть, как говорится, бо́льшим католиком, чем папа римский: в течение долгого времени он оказывал всяческое сопротивление открытию и нормальной работе Дополнительных классов, видя в них — и не без оснований — угрозу традиционно-схоластической системе обучения, пока на него не цыкнули из Петербурга.

Сковорода, придя в Харьковский коллегиум, оказался в самом водовороте страстей и борений. Нельзя считать случайным, что он был приглашен вскоре же после назначения префектом Л. Кордета,— несомненно, И. Миткевич рассматривал этот шаг в контексте общих перемен в учебном процессе. Можно предположить, что здесь Сковорода вернулся к тем идеям в области поэтики, которые в свое время пытался положить в основу лекций в Переяславском коллегиуме и за которые

поплатился тогда потерей должности. В лице Л. Кордета Сковорода нашел единомышленника и друга, что видно из его письма к ректору коллегиума Иову Базилевичу. Комментируя назначение «отца Кордета» игуменом Святогорского монастыря, Сковорода из понятных соображений отдает дань общепринятой фразеологии, распространяясь о том, как Кордет «непрестанно в школах, храмах проповедывал, наставлял непросвещенную и мирскими мнениями ослепленную юность студенческую словом и житием», «везде и всегда, как гром, гремел о согласии и конкордии». Однако неподдельное сожаление звучит в словах: «Думаю, что всяк честный ученик поболит сердцем о лишении такового и толикого члена». Письмо интересно как авторитетное свидетельство большой эрудиции и учености Кордета. «...Он... есть,— отмечает Сковорода,— весьма *знающий в экономии муж*[1], при том смыслит арифметику *и географические науки*, кратко сказать, *способен одновременно и к наукам и к практическим делам*, к войне и к покою, к богу и к миру... О философских его субтильностях, даже до четвертого неба проницающих, нет чего уже и говорить». Имея в виду свои явно неформальные, сугубо доверительные отношения с бывшим префектом, Сковорода признается, что Кордет «был... и мне *пробный камень* к распознанию некоторых людей, которых бы мне никогда не узнать, каковы они, если б не его с ними дружба...» (II, 306—307).

Из написанной М. Ковалинским биографии Сковороды видно, что появление последнего в Харькове стало событием более чем заметным. «Отличный образ его мыслей, учения, жизни скоро обратил к нему внимание всего общества тамошнего,— пишет биограф.— Он одевался пристойно, но просто; пищу имел состоящую из зелий, плодов и молочных приправ, употреблял оную ввечеру по захождении солнца; мяса и рыбы не вкушал не по суеверию, но по внутреннему своему расположению; для сна отделял от времени своего не более четырех часов в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил пешком за город прогуливаться на чистый воздух и в сады; всегда весел, бодр, легок, подвижен, воздержан, целомудр, всем доволен, благодушествующ, унижен пред всеми, словоохо-

---

[1] Курсивом выделены выражения, данные в оригинале по-гречески. — *Ю. Б.*

тен, где не принужден говорить, из всего выводящий нравоучение, почтителен ко всякому состоянию людей, посещал больных, утешал печальных, разделял последнее с неимущими, выбирал и любил друзей по сердцу их, имел набожество без суеверия, ученость без кичения, обхождение без лести» (II, 382).

Как ни необычны, даже, пожалуй, экстравагантны казались облик, привычки, манера поведения нового учителя, все же главным был «отличный образ его мыслей». М. Ковалинский с подкупающей откровенностью рассказывает, какую глубокую духовную, нравственную ломку принесло ему самому знакомство и дружеское сближение со Сковородой: «Молодой сей человек (биограф всюду говорит о себе в третьем лице.— *Ю. Б.*), будучи воспитываем до сего полуучеными школьными учителями, частью монахами, в руках которых тогда святилища науки находились, которые и положили ему в голову мнения о вещах странные, часто слыша от Сковороды противное тому и не могши согласить в понятии своем новых правил со старыми, видя же на самом деле жизнь его добродетельную, целомудрую, примерную, сомневался сам в себе...» (II, 385), «восчувствовал в себе возбужденную борьбу мыслей» (II, 386). Прежние его наставники, «да и весь свет», внушали ему, что счастье человека заключается в сытости, довольстве и праздности; Сковорода же говорил, что «все оное не нужно» для счастья, а нужно, напротив, разумное ограничение излишеств, обуздание прихотей, трудолюбие, совестливость, и не только говорил, но «и жил так». Молодого человека учили, что главная добродетель есть слепое подчинение верховному существу, богу; Сковорода утверждал, что «бог есть истина». «Велемудрые» толковали, что бог благословил лишь избранных членов общества; Сковорода разъяснял, что «бог, разделяя члены общества, никакого не обидел» (II, 385—386).

Все это, разумеется, не могло не пугать окружающих Сковороду «полуученых» коллег. Они развернули настоящую травлю возмутителя спокойствия, не гнушались подлых ударов из-за угла, наветов, сплетен, пытались настроить против учителя его учеников. «Прочие учителя его,— говорит о себе М. Ковалинский,— внушали ему отвращение к Сковороде, запрещали иметь знакомство с ним, слушать разговоров его и даже видеться с ним» (II, 386). И далее: «Ложь и

порок вооружили на него орудия свои в лицах многих» (II, 392).

В свете этих свидетельств участника событий становятся понятны такие места из писем Сковороды к М. Ковалинскому, как, например: «Если не обманывает меня моя душа, чувствую, что снова поднимается против меня зависть, как вследствие моей к тебе исключительной дружбы, так и ввиду некоторых слов, какие обычно говорю на уроках греческого языка. Это значит: мир таков, что, если сам что-нибудь сделать не может, другим завидует» (II, 259). В другом письме: «И мне уже скорпион готовит жало и замышляет нападение» (II, 260). Но Сковорода не испытывает страха перед недругами, он чувствует себя в нравственном отношении намного выше их, уверен в своей правоте. «Я... очень доволен, что не нравлюсь таким мерзавцам. Поверь мне: похвально не нравиться дурным. Злословят ли они или негодуют, ты упорно продолжай идти по пути добра, а прочему не придавай никакого значения и презирай их, как болотных лягушек» (II, 261).

Кульминационный момент травли Сковороды — то недолгое время, когда он в 1768/69 учебном году преподает курс катехизиса в упоминавшихся уже Дополнительных классах. Назначен туда он был генерал-губернатором Щербининым вопреки сопротивлению епископа Крайского; последний, впрочем, умер как раз накануне подписания бумаги об этом назначении. Для своих лекций Сковорода написал нечто вроде конспекта под названием «Начальная дверь к христинскому добронравию». Этот конспект представлял собою развернутое толкование известных десяти библейских заповедей. Как свидетельствует М. Ковалинский, сочинение «сие содержало в себе простые истины, краткие коренные познания должностей, относительных до общежития. Все просвещенные люди признавали в оном чистые понятия, справедливые мысли, основательные рассуждения, чувствительные побуждения, благородные правила...» (II, 396). Иначе оценили «Начальную дверь» церковные власти. Новый епископ Самуил Миславский, кстати, однокашник Сковороды по Киевской академии (пусть читатель вспомнит: это тот самый Миславский, который «оставался во всем ниже его, при величайшем соревновании своем», иначе говоря — как ни старался; II, 375), в самом факте чтения подобных лекций светским лицом усмотрел покушение на

прерогативы церкви и «вознегодовал... с гонением». Но суть была, конечно же, не в формальной стороне дела. Преосвященный, ознакомившись с лекциями, обратил внимание «на некоторые неясности для него и сомнения в речах, и образ учения, не соответствующий обыкновенному правилу» (II, 397). Стало быть, Миславского возмутила не столько форма, сколько содержание, он не мог не заметить (а человек он был умный, образованный) явных отступлений от ортодоксального толкования некоторых основополагающих христианских постулатов. И то сказать — ведь Сковорода в своем сочинении весьма вольно рассуждает, например, и о природе божественного, и о «видимой» натуре — природе, и о церковной службе, «церемонии», называя ее «шелухой», «маской»... Мог ли святой отец не «вознегодовать»!

Сигнал епископский был услышан. На Сковороду обрушились новые обвинения. Во-первых, в ереси. Разнесся слух, что Сковорода не только сам чуждается мяса и вина, но и вообще осуждает их употребление; между тем подобное присуще манихейству — религиозному учению, получившему в I-м тысячелетии новой эры широкое распространение на Востоке и Западе и квалифицированному христианством как еретическое. Во-вторых, в богохульстве. Поскольку Сковорода высказывается против золота, серебра, драгоценных вещей и тому подобного, называет их вредными, а они созданы богом, который ничего вредного сотворить не мог, есть повод объявить его богохульником. Можно, наконец, обвинить его и в человеконенавистничестве, раз он сторонится людей, удаляется от общества, скрывается в лесах. Такова была «логика» клеветников.

В эту пору Сковорода пишет своему другу Василию Максимовичу: «Вы, друг мой, думаю, поверите, сколь злобных я имею оглагольников. Если бы они обычные мне беззакония приписывали, сносно бы было. Но сии немилосердники столь неограниченным дышут на меня языковредием, что кроме чрезвычайной моих нравов порчи, от них проповедуемой, делают меня душегубителем, или еретиком, и по сей причине запрещают подкомандным своим слушать мои разговоры. Сего я не терпя, сделал краткое очищение, которое Вам, другу моему, посылаю. Оно хотя лаятельных их челюстей заградить не может, однако, думаю, понесколько сделает косноязычными, дабы незлобивые и

правые сердца меньше от сего соблазнов претерпевали» (II, 303). Вслед за этим Сковорода приводит развернутый ответ на главные клеветнические выпады против него. Вероятно, с этими же опровержениями он постарался выступить и публично, «найдя в одном собрании приличный случай» (II, 398).

Тем не менее коллегиум Сковорода все-таки вынужден покинуть. Это был третий, и теперь уже последний его уход.

В свое время он оставил коллегиум после первого же учебного года, летом 1760-го, хотя поначалу все складывалось прекрасно и о каких-либо осложнениях или шероховатостях, относящихся к тому периоду, нигде никаких упоминаний нет. Тогда произошло другое — возникла определенная напряженность в отношениях с И. Миткевичем и особенно с Г. Якубовичем из-за того, что их подопечный в довольно резкой форме отказался от монашеской карьеры, и Сковорода в этой ситуации счел неудобным для себя и дальше пользоваться благорасположением тех, кто воспринял его отказ «с досадою».

Заслуживает внимания одна деталь. Рассказав о трениях с преподобными отцами, М. Ковалинский на удивление легко и быстро, через запятую, оставляет эту тему: «...А Сковорода, с миром отойдя, тотчас отправился к новому приятелю своему в деревню Старицу, в окрестности Белгорода» (II, 383). Здесь улавливается интонация как бы внутреннего облегчения, которое испытывает Сковорода. Словно сами обстоятельства неожиданно способствовали тому, что появилась возможность осуществить свое затаенное желание. Словно он давно был готов к этому, давно чувствовал потребность сделать важный шаг, изменить что-то в своей жизни, но колебался, и вот теперь сама судьба брала ответственное решение на себя...

В Старице, в чудесной местности, в тишине и уединении, Сковорода прожил около двух лет, до весны 1762 года. Это во многом переломный для его духовной биографии период. Впервые Сковорода свободен, не связан никакими обязательствами, необходимостью думать о крыше над головой и куске хлеба,— «новый приятель», имени которого мы не знаем, создал для этого все условия. Впервые появилась ничем не стесняемая возможность погрузиться в размышления об окружающем мире, о жизни, о людях, о себе самом.

«Сковорода,— свидетельствует биограф,— провожая там (в Старице.— *Ю. Б.*) дни свои в бодрости духа, веселости, беспечалии, благонадежности, часто говаривал при посещающих его: — ...«О свобода! О наука!» (II, 384).

В Старице он пишет «Песню» (в эпиграфе указано, что она «сложена 1761-го года»), где передает свое тогдашнее мироощущение:

О жизнь беспечна! О драгий покой!
Ты дражайший мне всяких вещей.
На тебя смотрит везде компас мой.
Ты край и гавань жизни моей.
Мне одна в свете тишина нравна:
И безмятежный, неславный путь.
Се моя мера в житии главна.
Весь да кончится мой цыркул тут!

С полным основанием можем отнести к этому периоду и песню 12-ю из «Сада божественных песен»:

Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить.
Буду век мой коротати, где тихо время бежит.
О дуброва! О зелена! О мати моя родна!
В тебе жизнь увеселенна, в тебе покой, тишина!
. . . .
Здравствуй, мой милый покой! Вовеки ты будешь мой.
Добро мне быть с тобою: ты мой век будь, а я твой.
О дуброва! О свобода! В тебе я начал мудреть,
До тебя моя природа, в тебе хочу и умереть.

Описания мирной, щедрой природы переплетаются с горацианскими мотивами, гармонируют с чувством душевной умиротворенности в песне 13-й:

Ах поля, поля зелены,
Поля, цветами распещрены!
Ах долины, яры,
Круглы могилы, бугры!
Ах вы, вод потоки чисты!
Ах вы, берега трависты!
. . . .
Пропадайте, думы трудны,
Города премноголюдны!
А я с хлеба куском умру на месте таком.

Живя на природе, вдали от «городов премноголюдных», от мирской суеты, Сковорода вместе с тем не отгораживается от людей, он много путешествует, преимущественно пешком, встречается и беседует с жителями близлежащих сел и городов. Слух о мудром «старчике» (которому тогда едва исполнилось сорок лет) ширится в округе, люди тянутся к Сковороде, ищут случая познакомиться с ним. Характерно с этой

точки зрения одно воспоминание самого философа. В письме-посвящении к притче «Убогий жаворонок», адресованном в 1787 году Ф. И. Дискому, он пишет: «Иоанн, отец твой, в седьмом десятке века сего (в 62-м году) в городе Купянске первый раз взглянув на меня, возлюбил меня. Он никогда не видел меня. Услышав же имя, выскочил и, догнав на улице, молча в лицо смотрел на меня и приникал, будто познавая меня, столь милым взором, что до днесь, в зеркале моей памяти, живо мне он зрится» (II, 130).

Пребывание в Старице стало как бы прелюдией к новому — странническому — образу жизни Сковороды. Вряд ли он вернулся бы в коллегиум, если бы не случай.

Однажды во время посещения Харькова Сковорода по просьбе кого-то из друзей познакомился с учившимся тогда в коллегиуме Михаилом Ковалинским, сыном священника из Алексеевской крепости. «Сковорода, посмотря на него, возлюбил его, и возлюбил до самой смерти». И, «имея в виду пользу, намереваемую для молодого нового друга своего» (II, 384), тут же принял предложение И. Миткевича вернуться в коллегиум и начал преподавать в классе синтаксимы, а также заниматься с учениками древнегреческим. На два учебных года — 1762/63 и 1763/64 — приходится период активной педагогической деятельности Сковороды, приносившей ему, несмотря на травлю со стороны «оглагольников», большое моральное удовлетворение. Дружба с М. Ковалинским, ставшая до конца дней одной из самых светлых страниц в жизни обоих; интенсивная переписка с ним, в которую Сковорода, не скупясь, вкладывал все свои знания, весь жар души; дружеские отношения с другими учениками коллегиума — Яковом Правицким, Василием Белозером, Григорием и Максимом Ковалинскими — младшим и, видимо, двоюродным братьями Михаила, Николаем Заводовским, Алексеем Базилевичем, отношения, продолжавшиеся в ряде случаев долгие годы,— все это делало жизнь Сковороды содержательной и полной. Потому особенно нелепым показалось ему предложение монахов Печерской лавры, которую он посетил вместе с М. Ковалинским, пристать к монастырской гавани, стать «украшением обители», «столпом церкви». Отказ прозвучал решительно: «...Я столботворения умножать собою не хочу, до-

вольно и вас, столбов неотесанных, во храме божием» (II, 393).

Клевета тем временем делала свое дело. В 1764 году Сковорода вторично оставляет коллегиум. Четыре года он скитается по Слобожанщине, живет у друзей и знакомых то в Харькове, то по селам, хуторам, монастырям.

(**Заметки на полях.** К этому времени могли бы относиться события, описанные в упоминавшемся нами рассказе И. Срезневского «Майор, майор!», если бы... если бы они вообще имели место, эти события.

Как уверяет рассказчик, от имени которого ведется повествование, в 1765 году Сковорода «зашел в наши Валковские хутора», познакомился с неким отставным майором, влюбился в его дочь Елену Павловну, Лёню, собрался жениться, но в последнюю минуту сбежал из-под венца. Достоверность этой истории (не говорим сейчас о литературных достоинствах рассказа) более чем сомнительна. Верно, что Сковорода бывал в этих местах, одно из известных нам его писем написано здесь, на хуторе Довжик, как раз в 1765 году, однако нигде, ни у М. Ковалинского, ни в материалах других современников, ни в письмах и сочинениях самого Сковороды, нет даже упоминания о майоре, у которого он, по рассказу, жил якобы долгое время, тем более нет и намека на несостоявшуюся женитьбу. Совершенно очевидно, что И. Срезневский пользовался устными рассказами и слухами, которых вокруг имени Сковороды к концу его жизни и после смерти накопилось великое множество, причем пользовался некритически. Молодой ученый (И. Срезневскому не было тогда и 24 лет) в ту пору явно не чувствовал себя уверенно в материале. В рассказе немало фактических ошибок. Так, майор говорит Сковороде: «Не раз читал вашу «Жизнь Христа» и «Начальную дверь», но послушать ваших толкований, право, хочется. Ах, эта «Начальная дверь», «Начальная дверь»!» Дело, однако, в том, что сочинения под названием «Жизнь Христа» у Сковороды нет. Что же касается трактата «Начальная дверь к христианскому добронравию», то он написан никак не раньше 1766 года, указанного автором, а возможно даже позднее, в 1768 году, когда Сковорода начал преподавать катехизис в Дополнительных классах. В другом месте читаем, что майор «взял со скамьи

«Лотову Жену», сочинение Григория Саввича, которое тогда читал» («В пятый раз перечитываю»,— замечает он), «и стал громко декламировать — декламировать очень недурно одну из любимых тирад Григория Саввича». Между тем трактат «Книжечка о чтении Священного писания, нареченная Жена Лотова» был написан Сковородой, как он сообщает в сопроводительном письме, «в самом открытии наместничества Харьковского (II, 34), то есть не ранее 1780 года, а завершена была работа через несколько лет.

Все это дает основания скептически отнестись к рассказанной И. Срезневским истории.

В конце 20-х годов нашего столетия А. Ковалевский попытался осуществить ее проверку, расспрашивая старых жителей Валок и просматривая архив Рогозовской церкви, но ничего, кроме обрывочных и крайне противоречивых отголосков давних слухов, ему обнаружить не удалось [1]).

Вернемся, однако, к нашей теме.

Мы помним, что после четырехлетних скитаний по Слобожанщине Сковорода по настоянию генерал-губернатора еще раз вернулся в Дополнительные классы, но выдержал только год — 13 апреля 1769 года в донесении директора классов появляется запись: «Учи-

[1] См.: Ковалівський А. З приводу оповідання.— В кн.: Срезневський Ізмаїл. Майоре, майоре! Оповідання з життя Г. Сковороди. Редакція і вступні статті А. Ковалівського. Харків (1930). Отметим, что по ходу своих комментариев исследователь касается сложного и деликатного вопроса об отношении Сковороды к женщинам, к любви. Как известно, романический аспект (если не считать ничем не подтверждаемой бывальщины, рассказанной И. Срезневским) начисто отсутствует в биографии философа. Женат он не был, и среди его друзей, знакомых, корреспондентов нет ни одной женщины. Традиционной темы любви мы не находим в его сочинениях, даже поэтических, однако, по мнению А. Ковалевского, дают себя знать отголоски этого чувства, проявляющегося в скрытых или преобразованных формах. В этой связи А. Ковалевский говорит о таких сочинениях, как «Наркисс», «Асхань», «Жена Лотова», где нередки «любовные» реминисценции из библейских книг, особенно из «Песни песней»; напоминает, что философ нередко называет Библию своей «невестой», а некоторые свои сочинения — «дочерями», «девочками»; ссылается на часто встречающийся у Сковороды мотив скуки, тоски, сердечного томления. Исследователь делает вывод, что Сковорода принадлежит к тому типу выдающихся людей, у которых жизненная энергия «в сублимированной форме проявляет себя в интеллектуальном или художественном творчестве» (с. 46).

телю катахизиса Григорию Сковороде заслуженного жалования двтацать три рубли»[1].

Это последнее жалованье, полученное Сковородой от власть предержащих. «Сковорода, побуждаясь духом,— читаем у М. Ковалинского,— удалился в глубокое уединение. Близ Харькова есть место, называемое Гужвинское, принадлежащее помещикам Земборским, которых любил он за добродушие их. Оное покрыто угрюмым лесом, в средине которого находился пчельник с одною хижиною. Тут поселился Григорий, укрываясь от молвы житейской и злословий духовенства» (II, 397). С этого момента он окончательно становится вольным бродячим поэтом, учителем, проповедником, мыслителем, и его «мандры» продолжаются все оставшиеся двадцать пять лет. Перемены в образе жизни сопровождаются и новыми тенденциями в творческой деятельности. Поэзия отходит на задний план, Сковорода пишет прозаические басни, объединенные в сборник «Басни Харьковские», но главное свое внимание сосредоточивает на философских сочинениях — все написанные им диалоги, трактаты, притчи относятся к последнему, «бродячему» этапу его жизни.

Гужвинское, или Гужва,— только одно из многих мест на карте странствий Сковороды по городам и весям Слободской Украины[2]. «По разным обстоятельствам живал он у многих: иногда местоположение по вкусу его, иногда же люди по Минерве его привлекали его проживать некоторое время; непременнаго же жилища не имел он нигде, почитая себя пришельцем на земле во всем разуме слова сего» (II, 402). Повсюду — в Харькове и Белгороде, Острогожске и Богодухове, Купянске и Маначиновке, Бабаях и Великом Бурлуке, Куряже и Пан-Ивановке, Ахтырке и Валках — для него открыты были двери и сердца. Познакомиться с прославленным поэтом-философом, побеседовать с ним или хотя бы просто увидеть его, не говоря уже о том, чтобы дать ему приют, считали за честь губернатор и купец, помещик и крестьянин, архимандрит и сельский священник, учитель коллегиума, литератор, аптекарь...

Признание его нельзя назвать всеобщим и безоговорочным — слишком не похож он на других, слишком

---

[1] Цит. по: Махновець Леонід. Григорій Сковорода, с. 206.

[2] Такую карту составил Л. Махновец. См.: там же, с. 208—209.

самобытен и независим в словах и поступках, чтобы нравиться всем. Биограф пишет об этом: «Простота жизни, высокость познаний, величайший и долголетний подвиг Сковороды в любомудрии опытном раздирали ризу лицемерия высокомудрствующих и обнажали пустоту их. Они, прикрывая зависть свою и наготу сердца листвием сожаления, говорили другим: «Жаль, что Сковорода ходит около истины и не находит ее!» В то время, когда сей увенчиваем уже был знаменами истины, а они, обвешены знамениями соблазнов, гордо и бесстыдно являлись в личине истины» (II, 411).

И все же известность, даже слава его была велика. В последнюю четверть XVIII века на Слободской Украине, да, пожалуй, и в Гетманщине, не много можно назвать людей столь популярных, а в духовной сфере столь авторитетных и влиятельных, как Сковорода. Не случайно родилась легенда о приглашении украинского мыслителя к императорскому двору. Г. Данилевский со ссылкой на Ф. Глинку пересказывает бывальщину о том, что Екатерина II якобы «знала о Сковороде, дивилась его жизни, уважала его славу и однажды, чрез Потемкина, послала ему приглашение из Украины переселиться в столицу» [1]. Сковорода же, дескать, это предложение отклонил, попросив потемкинского гонца передать царице, что он не покинет родины, не поступится свободой и что ему «свирель и овца дороже царского венца». Там же приводится еще одно предание — о будто бы состоявшейся между Екатериной и Сковородой встрече, во время которой философ держался и говорил с дерзкой независимостью.

Есть ли у этих историй какая-нибудь фактическая основа, кроме той, что в 1787 году императрица проезжала через Харьков?.. Вряд ли. Но показателен сам характер устных рассказов о Сковороде, показательно, в каком направлении формировались народные представления о нем.

Сковорода никогда не претендовал на создание собственной «школы». Однако в то время многие из образованных людей на Слобожанщине были либо его учениками по коллегиуму, либо учениками его учеников, прежде всего М. Ковалинского, либо просто его единомышленниками и горячими приверженцами. Они объединялись в кружки, переписывали и распространяли

[1] Данилевский Г. П. Украинская старина, с. 39.

в списках сочинения Сковороды, пропагандировали его учение. Всю жизнь собирал рукописи философа и списки его сочинений Яков Правицкий, священник из села Бабаи, где, как и в Липцах, сложился кружок последователей Сковороды. Активно действовал такой кружок и в Острогожске, возглавляемый отцом и сыном Тевяшовыми. В принадлежащей С. И. Тевяшову слободе Таволожской бывал Сковорода, встречался здесь с представителями местной интеллигенции — чиновником А. Ф. Панковым, художником Я. И. Долганским и другими. Благодаря кружку Тевяшовых имя Сковороды было хорошо известно в этих местах, отголоском чего стала публикация через несколько десятилетий в «Воронежском литературном сборнике» биографии философа, к сожалению, грешащей многочисленными ошибками [1]. Горячим пропагандистом сковородинского учения в Таганроге был брат М. И. Ковалинского Григорий, к которому Сковорода в 1781 году совершил путешествие, продолжавшееся более года. Свидетельством широкой популярности идей и сочинений Сковороды может служить его письмо к Я. М. Донцу-Захаржевскому. Посылая ему в 1787 году оригинал одной из своих рукописей, Сковорода замечает: «Бродила она даже до Кавказских гор...» (II, 322).

Еще в 60-е годы следующего века Н. Костомаров, защищая Сковороду и его наследие от нападок невежественных рецензентов, говорил как о современном ему явлении: «На всем пространстве от Острогожска... до Киева во многих домах висят его портреты; всякий грамотный малороссиянин знает о нем; имя его известно очень многим из неграмотного народа; его страническая жизнь — предмет рассказов и анекдотов; в некоторых местах потомки от отцов и дедов знают о местах, которые он посещал, где любил пребывать, и указывают на них с почтением; доброе расположение Сковороды к некоторым из его современников составляет семейную гордость внуков...» [2]

В Харькове и вокруг него к числу почитателей Сковороды в той или иной мере принадлежали генерал-

---

[1] См.: А. К. Григорий Саввич Сковорода. Биографический очерк. — В кн.: Воронежский литературный сборник, вып. 1. Воронеж, 1861.

[2] Костомаров Н. Слово о Сковороде по поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове». — Основа, 1861, июль, с. 177.

губернаторы Е. А. Щербинин и В. А. Чертков (последний, кстати, сам не чужд был литературных занятий), купцы С. Н. Курдюмов, Е. Е. Урюпин, И. И. Ермолов, А. Д. Карпов, владелец аптеки П. Ф. Пискуновский, литератор И. Ф. Вернет, будущий основатель университета В. Н. Каразин и будущий его профессор Г. Гесс де Кальве, просвещенные дворяне Земборские, братья Сошальские, Донец-Захаржевские, Ковалевские, Квитки, Мечниковы, Диские и другие. Открытие в Харькове первого на Украине университета было в известной мере подготовлено просветительской деятельностью Сковороды; во всяком случае, среди тех, кто в 1803 году участвовал в сборе средств для основания университета, многие были в свое время так или иначе близки к Сковороде.

Большое влияние оказал Сковорода на взгляды и творчество живших на Слободской Украине поэтов Василия Капниста, Александра Палицына, Сергея Глинку, на участников возглавляемой А. Палицыным так называемой «Поповской академии» — литературно-художественного кружка, который действовал в 90-е годы XVIII века в селе Поповке на Сумщине [1].

...Наступил год 1794-й. Сковорода живет в Пан-Ивановке, у А. И. Ковалевского, отчима В. Н. Каразина. В апреле он пишет отсюда М. Ковалинскому: «Старость моя страдает, но страдает бренное тело, а не душа» (II, 280). Несмотря на болезни, философ стремится к встрече со старым другом, который к тому времени, будучи «истощен волнениями света» и находясь в состоянии душевного кризиса, «прибыл из столицы в деревню, надеясь там найти берег и пристань житейскому своему обуреванию» (II, 406). Здесь, в селе Хотетово, что в 25 километрах от Орла, состоялось последнее свидание этих духовно самых близких друг другу людей. Прожив в Хотетово около трех недель, Сковорода «просил отпустить его в любимую им Украину, где он жил до того и желал умереть, что и сбылось. Друг упрашивал остаться у него, зиму провести и век свой скончать со временем у него в доме. Но он сказал, что дух его велит ему ехать, и друг отправил его немедленно» (II, 411).

Это было в конце августа. Шли затяжные дожди, Сковороде нездоровилось. Он делает остановку в Кур-

[1] См.: Ніженець А. На зламі двох світів, с. 179—199.

ске, в Знаменском монастыре, оттуда, передохнув и улучив перерыв в дождях, отправляется в Пан-Ивановку. Совершенно обессиленный, он, однако, еще больше месяца держится на ногах, приговаривая «с благодушием: «Дух бодр, но тело немощно» (II, 412). 29 октября жизненные странствия Сковороды закончились. Похоронен он там же, в Пан-Ивановке.

Через несколько дней М. Ковалинский сочинил стихотворную эпитафию учителю и другу:

Ревнитель истины, духовный богочтец,
И словом, и умом, и жизнию мудрец;
Любитель простоты и от сует свободы,
Без лести друг прямой, доволен всем всегда,
Достиг на верх наук, познавши дух природы,
Достойный для сердец пример, Сковорода (II, 414).

Из жизни «странных людей»

Было ли странничество Сковороды явлением уникальным для своего времени, ни на что не похожим, из ряда вон выходящим?

Пожалуй, нет, и характерно, что реакция современников на такой образ жизни мыслителя достаточно спокойна, в их откликах сквозит уважение к человеку, избравшему этот путь, но нет особого удивления, недоумения, тем более растерянности, возникающей, когда сталкиваешься с чем-то доселе невиданным.

Дело в том, что существовала давняя, прочно укоренившаяся в обществе традиция, в контексте которой и воспринималось странничество Сковороды. Делаясь старцем, замечает А. Ефименко, он «не актерствовал: это был естественный выход, открывавшийся нравами и обычаями той среды, в которой он жил» [1].

Не просто так, не сами по себе сложились эти нравы и обычаи. Их формировала история. Украина XVII—XVIII веков напоминала огромный бурлящий котел. Все находилось в непрерывном движении, изменении, в борьбе: одни воевали, ходили в походы, гонялись за приключениями и добычей, другие, спасаясь от войны и разорения, бросали насиженные места, переселялись на новые, «украинные» земли, на Слобожанщину, третьи бежали от помещика, от крепостного

[1] Ефименко А. Философ из народа. — Книжки недели, 1894, январь, с. 16.

права, он национального угнетения и униатско-католических притеснений, находили пристанище в Запорожской Сечи... Каждый, как мог и где мог, искал свою долю. Кто в реестровой казацкой службе; кто в запорожской вольнице, в лихих стычках с «бусурманами», в дерзких рейдах по Черному морю на быстрокрылых лодках-«чайках»; кто в нелегких чумацких переходах через бескрайние степные просторы, под палящим южным солнцем; кто в бурлацких скитаниях за случайным мизерным заработком... Расставание — с матерью, с молодой женой и детками, с невестой, с привычной жизнью, расставание без надежды на возвращение, тоска по родному дому, предчувствие гибели на чужбине — в бою ли, в турецкой ли неволе или просто от непосильной работы, голода, болезни — все это едва ли не самые распространенные мотивы украинских народных песен и дум.

Особую прослойку среди многочисленного бродячего люда составляли своего рода «интеллектуалы»: по горло сытые «латиной» и розгами «спудеи», изголодавшиеся бурсаки, «молодики», закончившие церковноприходские школы, но так и не знающие куда себя деть, «волочащиеся» монахи, сбросившие черную рясу и сбежавшие от строгостей монастырского устава, не прижившиеся на своем месте клирики, бездомные учителя-«бакаляры», «мандрованные» дьяки...

В русле этой традиции и рассматривают Сковороду многие исследователи, среди них такие авторитетные, как Н. Сумцов, Д. Багалей, П. Житецкий. Подход, вне всякого сомнения, в принципе правомерный, однако он остается корректным лишь до определенного предела, и прежде чем установить этот предел, приглядимся попристальнее — что же представляла собою вся эта разношерстная «мандрованная» публика.

...Помните, как в гоголевском «Вие» киевские бурсаки по пути домой или в поисках места домашнего учителя добывают себе хлеб насущный?

«Как только завидывали в стороне хутор, тотчас сворочали с большой дороги и, приблизившись к хате, выстроенной поопрятнее других, становились перед окнами в ряд и во весь рот начинали петь кант. Хозяин хаты, какой-нибудь старый козак-поселянин, долго их слушал, подпершись обеими руками, потом рыдал прегорько и говорил, обращаясь к своей жене: «Жинко!

то, что поют школяры, должно быть очень разумное; вынеси им сала и что-нибудь такого, что у нас есть!»

Перед нами одно из характернейших явлений украинского быта XVII—XVIII веков, издавна известное, впрочем, и в Западной Европе (говорят, сам Лютер в молодости не гнушался пения кантов). Правомерными и интересными могли бы быть сопоставления деятельности украинских бродячих «спудеев» с предвагантской и вагантской поэзией раннего и «высокого» европейского средневековья, однако это выходит за рамки данной работы [1].

Студенты Киевской академии, да и других учебных заведений, в большинстве своем жили в крайней бедности. Академия принимала в свое лоно практически всех желающих, единственным условием ставя православное вероисповедание, но прокормить их она была не в состоянии, обрекая на непрерывную и изнурительную борьбу с голодом и нуждой. Кое-кого из наиболее отличившихся в учебе и поведении начальство периодически отпускало «на кондиции», давая рекомендации для поступления в качестве домашних учителей в богатые семьи; именно так был рекомендован Сковорода митрополитом Тимофеем Щербацким в дом к С. Томаре. Но большая часть «нищетной братии» перебивалась кое-как, нередко добывая себе средства к существованию тем, что выражалось ученой латинской формулой propter panem, а проще сказать, было обычным сбором подаяний. Множество семинаристов и бурсаков, именуемых «миркачами» (то ли потому, что, переступая порог дома, желали ему мира, то ли потому, что ходили «по миру»), и в летние месяцы, в период вакаций, и в другое время года, особенно же по большим церковным праздникам — на Рождество и Пасху, бродили от села к селу, из дома в дом, по базарам, площадям, переправам и другим людным местам. Они распевали псалмы, канты, читали поздравительные вирши, орации, в том числе собственного сочинения, получая за это вознаграждение в виде праздничных пирогов, куличей, паляниц, пампушек, вареников, медовых «шулик», пышек, гречишников, «пундиков», а когда повезет, то и кольца домашней колбасы, или куска сала, или живой курицы. Иной

---

[1] См.: Гаспаров М. Л. Поэзия вагантов. — В кн.: Поэзия вагантов. М., 1975.

ласковый хозяин, как рассказывает в повести «Бурсак» В. Нарежный, даже подносил старшему из ватаги певцов чарку водки и, глядишь, давал немного денег...

О том, что обычай этот не только прочно укоренился в тогдашней украинской жизни, но и был по существу узаконен, свидетельствуют два красноречивых документа.

В одном из них, сохранившемся в архиве Киевской академии, рассказывается, как дьяк Киево-Подольской Васильевской церкви Иван Яблонский и вместе с ним пять студентов академии отправились на Рождество «по своему приходу, на Кожемяки, славить Христа», но в одном из домов застали священника и дьячка другой церкви, пришедших с той же целью, причем между конкурентами учинилась серьезная драка... Судя по всему, подобные столкновения отнюдь не были редкостью, ибо в утвержденной в 1750 году специальной академической инструкции говорится: «О праздниках Рождества и Воскресения Христова с крестом по прихожанам не должны все студенты в школе жиючие ходить, но имеет сениор очередно по три или четыре человека определять для получения на всю бурсу милостыни, и чтоб определенные ходя не похищали, не упивались и не задирались ни сами с собою, ни с дьячком» [1].

Другой документ представляет собой образец типового паспорта, выдаваемого студентам, отправляющимся в «мандры». «Объявители сего,— читаем в этом документе,— Академии Киевския студенты *такие-то*, по прежнему обыкновению, яко не имеющие ни откуду в учении своем снабдения, отпущены для испрошения милостыни за Днепр в Малороссийские и Слободские полки по 1 число сентября месяца *такого-то* года, а далее кроме упомянутых полков с сим пашепортом не ходить, а будеб кто из прописанных учеников сверх означенного числа еще ходить куда дерзнул, с таковым чинить по силе законов; им же (студентам), испрашивая ради снабдения своего милостыню, поступать везде добропорядочно, без всякого вымогательства и подозрения...» [2]

---

[1] См.: Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии, отд. II (1721—1795 гг.), т. I (1721—1750 гг.), ч. I. Киев, 1904, с. 220—222.

[2] Цит. по: Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею, ч. I, с. 354—355.

К началу учебного года, по истечении каникулярного времени, большинство «спудеев», надышавшись вольным воздухом степных дорог, а главное, подкормившись и запасшись кое-какими денежными средствами на трудные зимние месяцы, обыкновенно возвращалось в свою alma mater. Но бывало и иначе. Некоторые выбирали нелегкую, полную злоключений жизнь странника, чтобы с тощей торбой за плечами «волочиться» по городам и весям, зарабатывая кров и пропитание тем, порою весьма немногим, чему успели выучиться на своем веку.

По-разному складывались судьбы.

Кому-то удавалось подыскать себе место домашнего учителя и хотя бы на время забыть о голодном бурсацком существовании.

Колоритный образ такого учителя создан Г. Квиткой-Основьяненко в романе «Пан Халявский». Домине Игнатий Галушкинский, «прошедший риторический класс», берется за стол, постель, поношенную черкеску да в год «по пяти рублей от хлопца» выучить панских отпрысков «российскому чтению церковной и гражданской печати, писанию и разумению по-латыни». Хотя Галушкинского, которого хозяйка именует просто Галушкой, нанимали в учителя как «славимого за свою ученость и за способность передавать ее другим» и хотя он «говорил по-ученому, как учившийся в высших школах», каверзные вопросы смекалистого Петруси Халявского то и дело ставят бедолагу в тупик. Попробуй, например, объяснить разницу между грамматикой и пиитикой! «Видите ли,— втолковывает учитель,— грамматика сама по себе, и она есть грамматика! А пиитика сама по себе, и она уже есть пиитика, а отнюдь не грамматика». Не меньше хлопот с арифметикой, которую, уверяет Галушинский, «сочинил какой-то китаец Пифагор». Зато пан учитель проявляет себя незаурядным психологом, знатоком чадолюбивого отцовского сердца. Он очень скоро подметил, что «когда жалуется на братьев, то батенька и на него сердятся, а когда хвалит за успехи, так батенька поднесут ганусковой водки»...

Жизнь Игнатия Галушкинского в старосветском доме Халявских рисуется писателем в добродушно-юмористических и даже, несмотря на элементы гротеска, в несколько идиллических тонах. Реальность же чаще всего была куда более суровой. За хлеб и крышу над головой приходилось терпеть и обиды, и унижения,

завтрашний день не сулил ничего радужного. Подходили к концу кондиции, и перед учителем снова стелилась дальняя дорога в неизвестность. Случалось и худшее: иной нерасторопный бурсак вдруг к ужасу своему обнаруживал, что и уйти-то никуда не может, ибо записан в ревизию за помещиком как проживший у него несколько лет. Порою и так заканчивались «мандры»...

Кого-то жажда приключений приводила на Запорожье, и Сечь становилась ему матерью, а Великий Луг — «батьком». Здесь уважали грамотных людей и нуждались в них. Правда, запорожцы любили щегольнуть тем, что во всех своих делах руководствуются более обычаем, нежели письменным правом, и всякая писанина им не по нутру. «Числа не знаєм, бо календаря не маєм, год у книзі, а місяць у небі»,— отшучивались они, если почему-либо не хотелось отвечать на те или иные официальные запросы, например, когда Москва или Польша пытались навести справку о каком-нибудь укрывшемся на Запорожье беглеце. Но во всем этом была изрядная доля лукавства, объясняемого нежеланием обнаруживать специфические особенности своих порядков, уклада жизни, стремлением защититься от любых вторжений извне. На самом деле сохранившиеся материалы свидетельствуют, что у запорожцев были и «войсковая архива», причем не только при главной канцелярии, но и в паланках (округах), и различного рода расчетные книги, фиксирующие деловые отношения Сечи с окружающим миром, велись подробные дневники военных походов, составлялись реестры захваченных трофеев и т. п. А ведь кто-то должен был еще и принимать и читать всему низовому товариществу поступающие в Сечь царские указы, королевские послания, ханские письма, сочинять ответы на них, издавать универсалы, обучать детей в сечевых школах, обеспечивать деятельность довольно разветвленной сети почтовых станций. Поэтому писарский «каламарь» (чернильница) и гусиное перо ценились на Запорожье не ниже острой казацкой сабли; впрочем, события в ту бурную эпоху иногда поворачивались таким образом, что и сабля оказывалась в руке бывшего философа или богослова, и уж он старался не ударить в грязь лицом...

Но главным и самым надежным пристанищем была для «странных» ученых и полуученых людей при-

ходская школа. Школа находилась при церкви, так что дьячок и учитель выступали в одном лице. Если местному священнику и прихожанам приходился по душе голос странствующего школяра, если они убеждались в том, что он досконально знает церковную службу и правит ее красиво, благолепно, они нанимали его дьячком (в XVII и еще долгое время в XVIII веке эта традиция, как и выборное начало в замещении церковных должностей, держалась прочно). И тогда он одновременно становился «паном бакаляром», или «паном дирехтором», в школе. В его обязанности входило обучить своих подопечных — детей казаков, церковного причта, посполитых, иногда даже казацкой старшины, а также бесприютных «молодиков», помогавших при богослужении,— «грама́тке» (букварю), чтению псалтири и часослова; кроме того, надо было освоить с ними церковные напевы на все восемь голосов, да еще так называемые самогласные и самоподобные, то есть составленные самостоятельно, песнопения.

Уставшие от скитаний и лишений, «мандрованные» грамотеи наслаждались тихой жизнью в теплой школьной хате, охотно погружались в лишенный романтики, застойный, зато относительно сытый быт и не торопились с ним расставаться. Кому везло, оставался в дьячках-«бакалярах» в одной школе до конца дней, другие вынуждены были «волочиться» дальше «для приискания к исправлению при церкви дьячковской должности места», как рассказывает о себе некий Козьма Порадин на допросе в Харьковском духовном правлении в 1784 году.

Этот Козьма, в юности обучившись грамоте, а затем так называемому ирмолойному (то есть связанному с ирмосом — одной из песен, входящих в состав богослужебного канона) пению, пустился в «мандры» и ни много ни мало — пятьдесят лет проскитался вместе с женой и сыном по Слободской Украине и близлежащим землям. Его показания[1] пестрят фразами: «дьячковскую должность исполнял один год», «в школе один год жил», «жил в доме госпожи бригадирши Софьи Капнистовой и исправлял дьячковскую должность», «обучал дома детей помещика Черноглазова», «неот-

[1] Мандрованные дьяки на Слободской Украине. — Харьковский календарь и Памятная книжка на 1885 г. Харьков, 1884, с. 664. См. также: Б а г а л і й Д. І. Історія Слободської України, с. 246—248.

лучно в оном селе Огульцах по разным домам, обучая людских детей, жил» и т. п., которые дают представление об образе жизни этого скитальца. Больше года он редко где задерживался,— по всей вероятности, из-за тех гонений, которым «мандрованные» дьяки, не посвященные в стихарь, подвергались со стороны церковных властей. Так, в 1736 году белгородский архиепископ предписывал протопопам Слободской Украины представить на всех причетников «бумаги на определение в это звание», а «служащих без указа» выслать к нему, архиепископу, «на усмотрение». Подобные предписания и позднее издавались не раз. В 1771 году киевский митрополит категорически запретил назначать на должность дьячка лиц, не имеющих духовного звания. Этому обстоятельству, кстати, мы и обязаны тем, что сохранилось одно из немногих жизнеописаний типичного «мандрованного» дьяка: Козьма Порадин как «безпашпортный человек», только «называющий себя церковником», был задержан сельским старостой, препровожден сначала в суд, затем в духовное правление, где ему и был учинен допрос, сохранившийся в архиве Харьковской консистории. Как видим, меры были строгими, но искоренить издавна установившийся обычай оказалось не так-то легко: еще в первой четверти XIX века Шевченко учился в школе у нестихарного дьячка...

Другой интересный документ о «мандрованных» дьяках — автобиография Ильи Турчиновского, оставившего, как он пишет, «житие и страдание свое в память детям своим, и внукам, и всему потомству» [1].

Турчиновский принадлежал к состоятельной семье, его отец был березаньским сотником в Переяславском полку. Юноша рано обучился граматке, часослову и псалтири, но это его не удовлетворило, и в 1710 году, в пятнадцатилетнем возрасте, он, оставив отца и мать, отправился «по школам волочитись». В те времена это был широко распространенный способ усовершенствовать свое образование. Молодые люди, по какой-либо причине не поступившие в учебное заведение, бродили от дьяка к дьяку, стараясь у каждого чему-нибудь научиться, по крупицам освоить школьную премудрость. Турчиновский побывал в разных городах и селах,

---

[1] Автобиография южнорусского священника 1-й половины XVIII ст. — Киевская старина, т. XI, 1885, февраль.

обучился «книжного чтения и пения», в Киеве некоторое время ходил «до школ латинских», то есть в академию, затем «для повидания более света и учения» отправился в Белоруссию.

Странствия его, продолжавшиеся несколько лет, полны драматических перипетий и самых невероятных приключений, которые могли бы составить основу романа[1]. Случайные спутники по пути на Могилев, рассказывает Турчиновский, позарившись на его деньги и «одеяние не ветхое», набросились на него, «хотя меня убить». Они же оклеветали Илью перед встретившимися по дороге казаками, которые, ограбив его до нитки, хотели забить ноги в колоды и сделали бы это, если бы случайно не оказалось, что атаман хорошо знаком с его отцом, березаньским сотником, бывал у него в доме. В Могилеве Турчиновский поступил было в иезуитскую школу, откуда, однако, был выгнан как «схизматик»[2]. Был певчим, вступил в конфликт с пьяницей-регентом, который столкнул его «с хор через железные балясы», в результате чего «многим женам повреждены были главы, а единой старухе и вся голова сломилась, якая у три дни и умерла». В городе Шклове за отказ приходить в домениканский собор и петь там под орган был бит «драгунами замковыми» и едва не утоплен в Днепре... Добравшись до владений генерального обозного Якова Лизогуба, в город Седнев, Турчиновский устраивается на должность дьячка, а затем возвращается в отчий дом, где вскоре женится и становится священником. На том, правда, его приключения и злоключения не кончились: буйному нравом и явно склонному к авантюрам иерею довелось еще в жизни и под суд попасть, и в заточении побывать, и плетей да кандалов отведать; впрочем, это уже иной этап биографии бывшего «мандрованного» дьяка...

Большинство «странных людей», толпами бродивших по Украине в XVII—XVIII веках, остались безвестными. История чудом сохранила для нас имена

---

[1] На материале «Автобиографии» И. Турчиновского написана первая часть романа-триптиха украинского писателя В. Шевчука «Три листка за окном».

[2] Так воинствующие католики называли православных украинцев, не принявших Брестскую унию 1596 года. Схизма — церковный раскол (например, разделение в 1054 году христианской церкви на православную и католическую).

Козьмы Порадипа и Ильи Турчиновского, их свидетельства — уникальные документы времени, богатые ценными подробностями быта и отношений. Однако надо иметь в виду, что полного представления об образе жизни и облике «мандрованных» дьяков они все же не дают как в силу своей предельной лаконичности, сосредоточенности преимущественно на чисто событийной стороне дела, так и — главное — в силу понятной субъективности авторов, отнюдь не склонных акцентировать внимание на негативных сторонах своей деятельности. А последних, между тем, было немало, и мы допустили бы ошибку, закрыв на них глаза. Всякая попытка идеализации «мандрованных» дьяков неминуемо вошла бы в противоречие с правдой истории. Да, среди них были честные «спудеи», бурсаки, школяры, вынужденные думать о заработке, чтобы иметь возможность продолжить учение. Да, были неудачники, которых жестокие условия социальной действительности выбивали из нормальной колеи, заставляли пускаться в «мандры». Но немало было и публики иного сорта, тех, кто выбирал путь «мандрованного» дьяка, надеясь на беззаботную жизнь и легкий кусок хлеба, неразборчивых в средствах искателей приключений, закоренелых лодырей, любителей чужого и отчаянных выпивох... Недаром среди многочисленных прозвищ, данных народом этому бродячему племени, одним из самых распространенных было «пиворезы».

Именно под этой выразительной кличкой они и вошли в литературу — в некоторые драматические произведения, в вертепную драму, песни, народные анекдоты. Характерна, например, одна из интерлюдий, 4-я, к пьесе М. Довгалевского «Властотворный образ». Два случайно встретившихся «пивореза» обмениваются опытом, похваляются друг перед другом своими похождениями. Лейтмотивом беседы выступает выпивка. Первый «пиворез» сообщает, что он, «алчный, жаждный пити», направляется в Березну «ко другу любезну», который «горелицы и бражки любитель». Рассказывая о своей деятельности в школе, он признается, что «уставши раненко бражку попиваем». Появляется мужик, который просит дьяков дать ему житейский совет, рассудить с родственниками. «Пиворезы» готовы помочь, но лишь при одном условии: «Если на горелицу шага (грош.— *Ю. Б.*) положишь».

Можно вспомнить и знакомого уже нам по роману Г. Квитки-Основьяненко «Пан Халявский» домине Галушкинского. Вместе с панычами он тайком посещает сельские вечерницы, где отнюдь не господствует сухой закон, да и дома, перед сном, каждого потчует доброй чаркой, приводя при этом «какой-то латинский стих... в силу коего всякий, желающий себе блага, должен непременно пить». Себя домине при этом, разумеется, тоже не забывает...

С совершенно опустившимися «бродягами-чернецами» Варлаамом и Мисаилом встречаемся мы в пушкинском «Борисе Годунове». Под маской «божиих странников», «иноков смиренных», якобы собирающих средства для монастыря, прячутся самые обыкновенные забулдыги, пьяницы, давно утратившие всякие представления о нравственности: «Вот мы, отец Мисаил да я, грешный, кои утекли из монастыря, так ни о чем уж и не думаем. Литва ли, Русь ли, что гудок, что гусли: все нам равно, было бы вино...» К тому же святые отцы темны и безграмотны, даже читать не умеют — один «смолоду знал, да разучился», другого «не умудрил господь», так что настоящие «мандрованные» дьяки, тоже, по правде говоря, не всегда отличавшиеся академической ученостью, все же рядом с Варлаамом и Мисаилом выглядели бы, пожалуй, Сократами...

Справедливости ради надо сказать, что сами «пиворезы» были достаточно самокритичны и часто весьма остроумно высмеивали собственные грехи, особенно пристрастие к спиртному, в стихах и песнях, пародирующих церковные песнопения — ирмосы, тропари, кондаки. Таковы, например, сохранившиеся в списках «Синаксар, выписан из службы двенадцати нетленных братьев Коропских на память пиворезам о изобличении сивухи», «От послания бахусового к пиворезам чтение», «Правило увещательное пианицам, певаемое не в церквах, но в школах», «Лекарство из болящих немощью пианства или Бахуса новоизобретенное» и т. п.

Что и говорить, «мандрованный» дьяк никак не мог служить образцом ни в нравственном, ни во многих других отношениях. Будучи брошен по воле судьбы, обстоятельств или же по собственной своей воле (это уже вопрос другой) в бурные волны житейского моря, без руля и без ветрил, без должного воспитания, без твердых этических правил, он далеко не всегда был

щепетилен в выборе средств, которые позволили бы ему выжить, а там и привычка брала свое, и он уже плыл по течению. Но подумаем, с другой стороны, и о том, каким нелегким — бесприютным, бесправным, холодным, голодным — было его существование. Разве не о многом говорит нам горько-ироничный пересказ безымянным дьяком-учителем приснившегося ему сна, в котором

...з небес у школу сало прыплелося,
Ковбасы около, як вьюны вертятся, —
Тіи-то потрави и для нас годятся...[1]

И от хорошей ли жизни голодные «бакаляры» слагали многочисленные «нищенские» стихи, в которых шутки да побасенки становились лишь поводом для просьбы о подаянии:

Просимож вас, панове, о нас памятайте
а до школи нам страви и хлеба давайте,
Бо носите колачи от кума до кума
а до школи принести немаш у вас ума[2].

Не только восторженная идеализация, но и огульное очернение «мандрованных» дьяков, благородное негодование в их адрес задним числом, из нашего прекрасного далека, не поможет нам правильно понять и оценить это противоречивое, сугубо специфическое явление. Если оставаться на позициях историзма, то правда будет заключаться в том, что при всей неоднозначности такого общественного «института», как «мандрованные» дьяки, при всех их недостатках и даже пороках они представляли собой существенное и в конечном счете прогрессивное просветительское движение, которое, органически соединив две стихии, книжную и народную, в качественно новый идейно-эстетический сплав, оставило неповторимый и яркий след в истории украинской литературы и искусства. По сравнению с давними своими предшественниками и коллегами — западноевропейскими вагантами, пользовавшимися преимущественно латынью и изредка, эффекта ради, прибегавшими к современным им народным речениям, «мандрованные» дьяки, напротив, лишь иногда позволяли себе щегольнуть знанием латыни, но были значительно глубже укоренены в народной языковой

---

[1] Цит. по: Грицай М. С., Микитась В. Л., Шолом Ф. Я. Давня українська література. Київ, 1978, с. 336.
[2] Цит. по: Хрестоматія давньої української літератури (доба феодалізму), вид. 2-е. Київ, 1952, с. 412.

почве, ближе стояли к фольклорным истокам, их деятельность и творчество составляли как бы неотъемлемую часть народной жизни и быта, были понятны народу и приняты им. Характерно, что в народных песнях и анекдотах, рассказывающих о пьяных проделках «пиворезов» или их шалостях по части женского пола, хотя и прорываются порою сатирические, сердитые нотки, все же преобладает добродушно-шутливый тон,— так обычно ворчат на своего, близкого человека, от которого никуда не деться и которому многое приходится прощать...

Чем же примечательна литературная деятельность «мандрованных» дьяков?

Прежде всего демократизмом, четкой ориентированностью всех форм, видов, жанров на эстетические запросы масс, осознанным стремлением поставить на службу этим запросам книжную культуру, школьную науку.

Илья Турчиновский, рассказывая в знакомой уже нам автобиографии о своей жизни в монастыре в городе Шклове, вспоминает такой эпизод. Вместе с двумя пришедшими из Киева студентами он «потрудился, и на светлое воскресение выправили диалог с интермедиею. На которой многолюдствие благочестивых собралось, и римлян (то есть католиков и униатов.— *Ю. Б.*), и самих иезуитов, и доменикан... И все тому удивлялись, ибо там, в тех краях, той вещи не видали».

Откровенно говоря, трудно поверить, чтобы для шкловских обывателей подобные действа и впрямь оказались в новинку, ведь и на тогдашней Украине, и в Белоруссии они были явлением широко распространенным, и главной движущей силой выступали в этом деле как раз «мандрованные» дьяки.

Традиция зарождалась еще в школе. П. Житецкий справедливо отмечал, что в школьном деле потребности народа «заключались не в одной грамотности, приспособленной к церковному богослужению, но в усвоении навыков и вкусов, можно сказать, эстетических и даже отчасти литературных... Было бы грубой ошибкой сводить все образовательное значение старинной малорусской школы только к граматке, псалтырю и часословцу...» [1]. Своего рода «лакомой

[1] Житецкий П. Мысли о народных малорусских думах. Киев, 1893, с. 42.

приправой» к этому обязательному, но скучному материалу служили литературные штудии, носившие самый разнообразный характер. Сюда входило и знакомство (если, разумеется, учитель был соответствующим образом подготовлен в коллегиуме или в академии) с классическими образцами, например с нравоучительными виршами Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого из его знаменитого сборника «Перло многоценное»; и введение в азы пиитики, приобщение к элементарным нормам версификаторства; и, наконец, нередко собственные стихотворные опыты дьяка-учителя или некоторых наиболее способных и смелых учеников. Такие опыты приурочивались обычно к случаю: это мог быть праздничный поздравительный вирш с длинным перечнем традиционных пожеланий, или трогательная «псальма» для исполнения под окнами сердобольных хозяек, или драматический диалог, интерлюдия, вертепный сюжет, разыгрываемые самими школярами под руководством и при участии «пана бакаляра».

В коллегиумах и тем более в академии литературная подготовка отличалась, разумеется, куда большей основательностью, но и здесь дело отнюдь не ограничивалось зубрежкой пиитических правил и конструированием стихотворных иллюстраций к ним. Молодая энергия находила свое выражение в сочинении такой литературной продукции, которая выплескивалась за пределы школьных классов, туда, где бурлила жизнь, к людям,— то есть песен, ораций, диалогов, пародий, сатирических сценок, подсмотренных в окружающей повседневности.

Таким образом, покидающий стены учебного заведения «молодик», бурсак или «спудей» располагал уже некоторым литературным опытом и багажом, и если он пускался в «мандры», то не с пустыми руками и головой, его торба, как говорится в одной сатире на «пиворезов», наполнена была «бездельными шпаргалами», то есть различными образчиками художественного творчества — как собственного, так и чужого. Вообще литературная деятельность «мандрованных» дьяков, за редчайшими исключениями, анонимна, их сочинения без указания имени автора распространялись в народе, иногда попадая в сборники и песенники. Известен и прокомментирован специалистами один такой сборник конца XVII — начала XVIII века, связанный с именем некоего П. Гученского (скорее всего его переписчика

или владельца рукописи) и включающий произведения самых разных жанров — от проповедей и ораций до юмористических, бурлескных стихотворений, давших повод одному из исследователей, М. Возняку, назвать их неизвестного автора «предтечей Котляревского»[1].

В скудной, многобедной жизни «мандрованного» дьяка несколько раз в году возникали счастливые просветы — праздники, когда ему кое-что перепадало от щедрот людских. Самыми важными были, разумеется, Рождество и Пасха, к которым в крестьянских домах готовились загодя и особенно тщательно. К рождественским святкам, например, хозяйка с помощью дочери или невестки «чепурила» хату, чистила, мыла и стирала все, что чистилось, мылось и стиралось, глава семьи из кожи вон лез, чтобы подсобрать денег на новую одежду, сапоги, смушковую шапку, на «очипок» жене да на кольца-«змийки» и серьги-«польки» для дочери-невесты... Мобилизовывались все имеющиеся в доме ресурсы съестного. Ведь полагалось, чтобы была «кутя» с «узваром» (в зависимости от достатка — из пшеничной крупы или перловой, с медом или с патокой, иногда рисовая с изюмом), приготовлялось различного рода «м'ясиво» — кто забивал корову, кто телку, а кто довольствовался гусем или курицей, да к этому кабанчик, или «пидсвинок», или хотя бы «порося» закалывались и смолились, потому что какие же святки без сала, колбасы, «кендюха», жареной с салом и кровью печенки и прочих рождественских деликатесов... И уж конечно никак не обходилось без горилки, варенухи, пива, всевозможных запеканок и настоек. Заметим, что на «Великдень» (Пасху) все происходило примерно так же.

Можно себе представить, с каким нетерпением вечно голодный «мандрованный» дьяк, «пан бакаляр» или бурсак ожидали этих веселых, щедрых и продолжительных праздников (рождественские святки длились двенадцать дней, от «святого вечера» до «Ордани», то есть Крещения, Пасха — неделю). Вот когда кстати оказывались умение петь, плясать, играть, декламировать! Вот когда «бездельные шпаргалы» обретали реальную ценность, в результате чего некоторая

---

[1] Возняк М. Різдвяні й великодні вірші-орації із збірника кін. XVII — поч. XVIII в. — Записки Наукового Товариства імені Шевченка, т. XCVI, 1910, с. 146.

часть лакомств перекочевывала с праздничного стола в глубокие торбы «миркачей»...

Не приходится удивляться, что в представлении авторов пасхальных и рождественских виршей сам праздник теснейшим образом связывался с богатым застольем, обилием еды и питья:

Христос воскрес, щаслива година,
Благословенная ковбаса і солонина! [1]

Христос родивсь,
Мир взвеселивсь!
Сьогоднішніми часи
Для сих родин
Всяк християнин
Вминае ковбаси.
Баби, діди
Пиво-меди,
Горілку варену
Кухликом п'ють,
З книшами труть
Свинину печену [2].

Вообще-то говоря, действующий в России закон запрещал «в навечерие Рождества Христова и в продолжение Святок заводить, по старинным идолопоклонническим преданиям, игрища и, наряжаясь в кумирские одеяния, производить по улицам пляски и петь соблазнительные песни» [3]. Гоголевский пасечник Рудый Панько иронически замечает по этому поводу: «Прошлый год отец Осип запретил было колядовать по хуторам, говоря, что будто сим народ угождает сатане». Но запрет запретом, а жизнь жизнью. И если судить по «Ночи перед Рождеством», даже в сочельник, или «святой вечер», на сельской улице далеко не всегда бывало тихо, а уж в первый день праздника и до самого его конца шумное и веселое обрядовое славление, уходившее своими корнями в незапамятные времена, набирало полную силу. И важнейшую его часть, наряду с колядками, составляли, начиная с XVII века, вирши и песни литературного происхождения, в том числе сугубо «соблазнительные» [4].

---

[1] Цит. по: Українська література XVIII ст. Київ, 1983, с. 134.

[2] Там же, с. 156.

[3] См.: Энциклопедический словарь, изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, т. XXIX (57). СПб., с. 263.

[4] В тех частях Украины, где в свое время распространена была уния, рождественские колядки получали санкцию церковных властей. На Подолии, например, колядки исполнялись

Первые из известных нам рождественских «вирш» написаны во Львове в 1616 году Памвою Берындой, одним из зачинателей украинской поэзии и школьной драмы, ученым-просветителем. «Вирши» эти выдержаны в высокоученом книжном стиле, проникнуты тяжеловесным пафосом, во вступительной части содержат панегирические ноты, поскольку посвящены епископу львовскому Иеремии Тисаревскому. Таковы же и рождественские стихи Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого. Традиция эта имела продолжение в деятельности многочисленных эпигонов, постепенно расшатываясь по мере проникновения в стилевую ткань демократических, фольклорных элементов, близких народным эстетическим вкусам и представлениям, пока в рождественских и пасхальных сочинениях «мандрованных» дьяков не возобладала пародийная, травестийная стихия.

Эта часть творческого наследия «мандрованных» дьяков резко отрицательно оценивалась официальными церковными кругами, а позднее консервативной критикой. В одной из трагедокомедий преподавателя Киевской академии Варлаама Лащевского содержатся такие строки, касающиеся творчества «пиворезов»:

Видеть без слез немощно, что глаголы жизны
  Нынешний век приведе в конец укоризни!
Елико кощунствуют кощуны безстудны,
  Где канты слагают, где комплименты блудны,
Материя с Писаний кощунам готова,
  В кантах студных начало от божиего слова! [1]

В 60-х годах XIX века в Петербурге вышла книга П. Бессонова «Калики перехожие», автор которой негодует по поводу того, что немало сочинений травестийного характера в XVII — в начале XVIII века было занесено с Украины в Россию и получило там известное распространение. «...Мы не в состоянии,— пишет П. Бессонов,— восхищаться всеми этими заносными произведениями... не позволяем себе для глумления

даже в храме, по окончании службы, в присутствии священника и под руководством регента. Многие из колядок были внесены в изданные униатами «Богогласники». Об этом подробно рассказывается в опубликованной «Подольскими Епархиальными Ведомостями» (1898, № 51—52) статье «Рождественские колядки», которую с сокращениями приводит журнал «Киевская старина» (т. LXIV, 1899, февраль, с. 73—78).

[1] Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым, т. I, разд. III. М., 1859, с. 15.

выписывать с рукописей мнимые остроты, шутки, тонкости и ловкости фраз, ибо нам... они кажутся совершенными дикостями, странностями, даже неприличием...»[1]

Откуда столь резкое неприятие?

Объяснение находим в приведенной выше строке В. Лащевского: «Материя с Писаний кощунам готова...» Иными словами, материал, сюжеты для своих сочинений «мандрованные» дьяки черпают из Библии. Казалось бы, что в этом предосудительного? Предосудительно и нетерпимо, с точки зрения критиков, не само по себе заимствование, а то, ка́к эти сюжеты интерпретируются. Мало того что авторы таких интерпретаций опираются на апокрифические, то есть изъятые из церковного употребления, сочинения, в которых библейская мифология изрядно сдобрена народной фантазией, «подпорчена» вольным вымыслом,— они при этом идут еще дальше, переводя повествование в сугубо травестийный, бурлескный план, в тональность не просто шутливую, но подчас откровенно вульгарную, грубую. Парадокс, таким образом, заключается в том, что свое начало все эти «кощунственные», «студные» (постыдные, позорные) канты и песни, все эти «комплименты блудны» берут не откуда-нибудь, а «с Писания», «от божиего слова»...

Наибольшей популярностью у «мандрованных» дьяков пользовались библейские сказания о грехопадении Адама и Евы, о рождении Иисуса и поклонении волхвов, о кровавых деяниях царя Ирода и о воскресении Христа. Но эти традиционные сюжеты авторы травестий излагают не в каноническом, освященном церковью, а в пародийном, подчеркнуто сниженном, заземленном духе, с обилием житейских подробностей, комедийных ситуаций, юмористических деталей, с использованием соответствующей лексики и фразеологии, весьма далекой, прямо скажем, от строгого стиля «святого письма», в манере и ритме шутливых народных песенок. В качестве персонажей выведены самые обыкновенные, легко узнаваемые слушателями украинские крестьяне — Иваны, Стецьки, Игнаты, Параски, Явдохи, а праотцы и небожители ведут себя как вполне земные, грешные люди — ссорятся, мирятся, женихаются, веселятся, выпивают...

---

[1] Бессонов П. Калики перехожие, вып. IV. СПб., 1861—1864, с. X.

Перед нами разворачивается картина «перелицованного» мира, где события и люди предстают в остраненном виде, они как бы перенесены в другое измерение. Здесь «евангельские» пастухи Панько, Опанас, Явтух, встретившись с ангелом, сошедшим к ним с небес, чтобы сообщить о рождении Иисуса, долго не могут взять в толк, кто это к ним «приплелся»... Здесь расправа воскресшего Христа с темными силами ада рисуется как нелегкая, но будничная работа, во время которой он даже «попалыв соби чоботы, покиль пекло погасыв», а освобождение грешных душ перерастает в торжество, живо напоминающее веселый сельский праздник с «музыками», плясками и обильными возлияниями... Здесь роковой поступок Евы, поддавшейся искушению коварного змия, выглядит как незначительная житейская промашка («одну з древа вырвала кыслычку»), за что ее заставили «прясты на гребени смычку», а бедного Адама просто-напросто «выбылы у шію» из рая...[1]

Сквозь конструкции мифологических сюжетов в травестийных произведениях «мандрованных» дьяков, этого «низового» барокко, просвечивают реальные картины народной жизни и быта Украины XVII—XVIII веков. Прав был П. Житецкий, когда говорил, что травестии «пиворезов» это «своего рода эпос, обнаженный от всех условных форм церковной лирики... эпос старинных малорусских нравов, перенесенных в более отдаленную — евангельскую или даже библейскую старину» [2]. Можно и, пожалуй, нужно добавить: не только нравов, но и социальных отношений того времени.

...Вот теперь самое время вернуться к вопросу о том, насколько правомерно, а точнее — до какого предела корректно сопоставление Сковороды с «мандрованными» дьяками.

Дело в том, что Сковорода также писал рождественские и пасхальные стихи, четыре из них, по два к каждому празднику, включены в сборник «Сад божественных песен». Вчитаемся в них.

Главное, что обращает на себя внимание в песнях 7-й и 8-й, посвященных Пасхе,— пронизывающее их

---

[1] Цит. по: Грицай М. С., Микитась В. Л., Шолом Ф. Я. Давня українська література, с. 332: Хрестоматія давньої української літератури, с. 403, 399.

[2] Житецкий П. Мысли о народных малорусских думах, с. 88.

искреннее религиозное чувство, временами доходящее до экстаза. Их интонация возвышенна и строга, но при этом не возникает ощущения холодности, официальности, напротив, в стихах явственно выражено личностное начало. Вспоминая о страданиях Иисуса на кресте, предельно «очеловечивая» эти страдания, автор в песне 7-й как бы идентифицирует себя со своим героем:

Веди меня с тобою в горний путь на крест;
Рад я жить над горою, брошу дольню персть.
. . . .
Сраспни мое ты тело, спригвозди на крест;
Пусть буду извне не целый, дабы внутри воскрес.

Песня 8-я — одно из лучших лирических произведений Сковороды. Это страстная исповедь человека, мучимого болезнями, страхом, скорбью, сомнениями:

...Жажда жжет внутрь, насыщена гадом
И всяким ядом.

Только в вере, безоглядной и всепоглощающей, находит он успокоение, желанное исцеление, отраду:

Я на Голгофу поскорю поспею;
Там висит врач мой между двумя злодеями.
. . . .
О Исусе! О моя отрадо!
Здесь ли живешь? О страдальцев радость!
Дай спасительну мне цельбу в сей страсти,
Не дай век пасти.

Обнаружить в этих стихах что-нибудь общее с травестийным творчеством «мандрованных» дьяков невозможно.

Значительно слабее пасхальных рождественские стихи Сковороды. Мы не найдем здесь той проникновенности, того неподдельного пафоса и душевного волнения, которые присущи песням 7-й и особенно 8-й. В начальных строках песни 4-й есть что-то декоративное, «постановочное»:

Ангелы, снижайтеся, ко земле сближайтеся,
Господь бо, сотворивший веки, живет ныне с человеки.
Станьте с хором все собором...

Это написано как бы по заказу, написано человеком, знающим законы жанра, нормы и правила пиитики, владеющим ими — но не более того.

В песне 5-й предпринимается попытка богословско-философского осмысления тайны рождения Иисуса. Автора поражает, что местом появления на свет божьего сына избран «вертеп (пещера.— *Ю. Б.*) вме-

сто небес», что тот, «коего не довольно вместить и небо небес», всего-навсего «вмещен... в яслях»... Эта мысль оставляет холодным и читателя, и — что заметно — самого автора, выражена она довольно неуклюже. Туманным, зашифрованным языком, в духе предписаний схоластических пиитик изложены во второй строфе известные евангельские события (поклонение волхвов, преследование Иисуса царем Иродом). Почти пародийно звучит финальная строфа:

Мы же секрет сей небесный
Всегорящим сердцем чтим
И, хоть как скот безсловесный,
Из-под Христа сено едим.

Мы упомянули о пародийности, но читатель согласится, что это совсем не та пародийность, которая характерна для рождественских травестий «мандрованных» дьяков. Это пародийность, так сказать, непроизвольная, идущая не от желания высмеять, поиздеваться, а просто от неумелости, неразвитости вкуса, от ученичества. Вполне возможно, что оба известных нам рождественских стихотворения Сковороды в отличие от пасхальных, явно отмеченных печатью зрелости, написаны им в раннюю пору, в начальных классах академии. Ведь отнюдь не исключено, что в студенческие годы он мог принимать участие в походах «миркачей», хотя бы в пределах Киева и по большим праздникам; утверждать это со всей категоричностью, конечно, трудно за неимением достоверных фактов, но нет и весомых причин решительно отвергать подобную возможность. Во всяком случае, песни 4-я и 5-я очень похожи на произведения, сочинявшиеся именно такими авторами и именно по такому поводу.

Надо сказать, что сам по себе бурлескно-травестийный стиль с присущим ему включением в устоявшуюся шкалу эстетических ценностей совершенно новых, непривычных категорий в принципе не чужд Сковороде. Элементы такого стиля исследователи обнаруживают в некоторых его философских сочинениях. Так, в диалог «Брань архистратига Михаила со Сатаною» включены пародийные молитвы, с которыми обращаются к богу «мартышки истинной святости» — лицемерные служители церкви. Однако функция пародии здесь совсем не та, нежели в травестийных сочинениях «мандрованных» дьяков, и авторская позиция иная. В устах святош «безбожные... песни божии» звучат как

циничное саморазоблачение. Для автора это полемический прием, позволяющий наглядно показать подлинное лицо «богомерзких сих ропотников, просителей, льстецов и лицемеров» (II, 78—79).

Характерным примером может служить и «Fabulo de Tantalo», где Зевсовы пиры напоминают скорее придворные банкеты с их бьющими в глаза пышностью и изобилием, с толпами прислуги, кривлянием шутов и шутих. Этот мотив позднее получит свое развитие в «Энеиде» И. Котляревского.

Стал Тантал в небе пировать оттоле.
А чего ж то нет при небесном столе?
Тут вина разны, тут нектар солодкий,
Услаждающий божественны глотки,
Тут амбросия, вышних богов снеды,
Против ней — пустошь панские обеды.
Везде багреют розы пред глазами,
Чудные везде курят фимиамы.
Кричат по зале музы сладкогласны,
Все сам подносит Ганимед прекрасный;
Бахусов пестун сам пляшет пресмешно,
Всякий род шутов шутят преутешно.

Заметим, однако: Сковорода «перелицовывает» не христианский миф, а языческий, что принципиально существенно. К травестийному пародированию библейских сюжетов, которое так любили и широко использовали «мандрованные» дьяки, стихотворение не имеет никакого отношения.

Это очень важный водораздел. То, что выступает в качестве главного, определяющего в эстетике и поэтике «мандрованных» дьяков, отсутствует у Сковороды.

С другой стороны, тщетно было бы требовать от какого-нибудь недоучившегося «спудея» или тем более питомца церковноприходской школы философской глубины, масштабности мышления, эрудиции Сковороды, прошедшего поистине уникальные жизненные университеты и поднявшегося на высший уровень знаний своего времени. Это явления просто несопоставимые.

Иное дело — образ жизни. В этом отношении у Сковороды, несомненно, обнаруживаются точки соприкосновения с «мандрованными» дьяками. Как и они, он бо́льшую часть своей жизни провел в странствиях. Как и они, был бесприютен и беден, никогда не имел, после ухода в детстве из родных Чернух, ни своего угла, ни имущества. Как и они, учительствовал, зарабатывал себе на хлеб своими знаниями. Все это так.

Но нельзя не видеть разницы и здесь. Одно дело — Петербург, Москва, придворная капелла, путешествие по Европе и совсем другое — скитания по сельским приходам; одно дело преподавание пиитики и древнегреческого в лучших коллегиумах и совсем другое — обучение «граматке», да еще по совместительству с обязанностями дьячка. Даже будучи оклеветан недругами и изгнан из Харьковского коллегиума, Сковорода бродит по Слобожанщине не как жалкий неудачник, а как признанный «мудрец» и авторитетный философ, знакомства и общения с которым ищут многие, в том числе и сильные мира сего.

Не приходится говорить уже о другом — насколько чужды Сковороде те стороны поведения «пиворезов», которые заслуженно приносили им дурную славу: пристрастие к чарке, моральная неразборчивость, грубость нравов...

Так что же получается — демократизм «мандрованных» дьяков и элитарность, духовный аристократизм Сковороды? Подобный вывод был бы поспешным. Неуместна сама мысль об «элитарности» писателя, чье имя еще при его жизни стало всенародной легендой, а песни звучали на всех перекрестках, порою обретая как бы самостоятельную, не зависящую от автора судьбу. Суть дела в другом: демократизм Сковороды несколько иного рода, нежели у «мандрованных» дьяков. Не хуже, не лучше, а именно иного рода. Это демократизм глубинный, коренящийся во взгляде на мир, в обостренной чуткости к кричащим его противоречиям, к болям и бедам трудящегося человека, в напряженном, мучительном поиске путей совершенствования окружающей действительности и самого человека — так, как это виделось и представлялось Сковороде.

Его пример лишний раз говорит о том, что сравнение разных явлений лишь по чисто внешним признакам редко бывает плодотворным. Оказывается, можно было всю жизнь провести в «мандрах» и все же не стать «мандрованным» дьяком...

(**Заметки на полях.** Были, кстати, в ту эпоху и иные примеры такого рода. Сделаем небольшое отступление и остановимся на двух из них.

К числу интереснейших и весьма популярных в XVIII веке фигур принадлежит Василий Григоро́вич, известный более под фамилией Барского. Оставленное

им обстоятельное описание всех своих путешествий широко распространялось в списках вплоть до выхода в 1778 году первого издания. В предисловии к нему издатель книги В. Рубан писал: «Тридцать лет уже прошло, как сию книгу, двадцать четыре года пешеходного путешествия содержащую, по кончине сочинителя ее, с превеликою жадностию списывали все те, до коих о ней хотя малейшее дошло сведение. В Малой России и в окружающих оную губерниях нет ни одного знатного места и дома, где бы не было ее списка»[1].

Василий Григорович родился в Киеве в 1701 году. Сначала учился дома, под руководством отца, человека грамотного, однако с большим предубеждением относившегося к школе и вообще к науке. Тем не менее Василию удалось при содействии Феофана Прокоповича попасть в Киевскую академию и, хотя, как он сам признает, «не силен в науке был», дойти «даже до риторики и начал философских»[2]. В 1723 году он оставляет Киевскую академию, идет во Львов и, назвавшись Барским (предки его были родом из города Бара), поступает в иезуитскую академию. Иезуиты вскоре его разоблачили как «схизматика» и выгнали из академии, но Василий к тому времени успел каким-то образом заручиться несколькими весомыми рекомендациями, в том числе от архиепископа Львовского и даже от местного еврейского кагала. С этими рекомендациями он пешком отправляется в дальние странствия. Пройдя Венгрию, Австрию, Барский оказывается в Италии, которую пересекает вдоль и поперек, затем посещает Грецию, Египет, Сирию, Аравию, Константинополь, Иерусалим, долгое время живет на Афоне. После четвертьвековых странствий, обессиленный и больной, Барский возвращается в 1747 году в Киев, где спустя месяц умирает, не успев пересмотреть и отредактировать свои путевые записки, снабженные многочисленными чертежами, планами, зарисовками.

---

[1] Пешеходца Василия Григоровича-Барского-Плаки-Албова, уроженца киевского, монаха антиохийского, путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предприятое в 1723 и оконченное в 1747 году, им самим писанное... СПб., 1778, с. III.

[2] Странствия Василия Григоровича-Барского по святым местам с 1723 по 1747 г., ч. I. СПб., 1885, с. 2.

Хоронили Василия Барского с великими почестями, хоронил весь Киев. Сковороды, вопреки предположению автора беллетризованной биографии [1], среди тех, кто провожал знаменитого паломника в последний путь, не могло быть, он находился в это время с миссией генерала Ф. Вишневского в Венгрии. Но трудно представить, чтобы он не слышал, не знал ничего об этом легендарном человеке и его записках, насыщенных ссылками на столь ценимых Сковородою древних и более поздних греческих авторов.

К тому же у Барского и Сковороды был общий знакомый — Симеон Тодорский. Последнего Барский знал, вероятно, еще по Киевской академии. В апреле 1741 года он написал ему с острова Патмоса письмо, Тодорский ответил однокашнику. Переписка эта, к сожалению, до нас не дошла, но биограф Барского Н. Барсуков считает [2], что те знаки внимания, которые от имени императрицы Елизаветы были оказаны Барскому через российского резидента в Константинополе, явились результатом ходатайства Тодорского, который к тому времени уже находился при дворе, куда, как мы помним, его затребовали для подготовки к переходу в православие будущего Петра III. Кстати, после смерти Барского, будучи уже архиепископом Псковским, Тодорский проявлял заботу о судьбе его путевых записок, намеревался привести их в порядок и издать, но сделать это не успел.

Напомним, что речь идет о том самом Симеоне Тодорском, выдающемся полиглоте и ориенталисте, у которого Сковорода в Киевской академии изучал древнегреческий, древнееврейский и немецкий языки; не исключено, что он встречался с ним и при дворе, где пел в капелле. Относится все это как раз к тому периоду, когда Тодорский переписывался с Барским и имя последнего наверняка часто упоминалось в придворных кругах, им интересовался всесильный А. Разумовский. Тем более удивительно, что ни в одном из сочинений и писем Сковороды Барский и его записки не упоминаются. О причинах этого остается только гадать.

Впрочем, с точки зрения нашей темы существенно

---

[1] См.: Лощиц Юрий. Сковорода, с. 43.

[2] См.: Барсуков Н. Жизнь и труды В. Г. Барского. СПб., 1885, с. 47.

другое. Даже краткое описание жизни Василия Барского и характеристика его труда со всей очевидностью обнаруживают полнейшее их несходство с деятельностью и сочинениями «мандрованных» дьяков. Кроме всего прочего, важно иметь в виду и такое обстоятельство. В 1735 году патриарх Антиохийский Сильвестр посвятил Барского в монашеский сан, и, судя по всему, он до конца дней остался правоверным монахом. Уже одного этого достаточно, чтобы понять, как бесконечно далек он был от вольной, не связанной никакими монашескими установлениями и, мягко говоря, не слишком праведной, частенько богохульствующей «мандрованной» братии.

Нельзя в этой связи не согласиться с В. Колосовой, которая считает: «Несмотря на расплывчатость понятия «мандрованные дьяки» (заметим в скобках, что мы предпочли бы говорить скорее не о расплывчатости, а о многозначности этого понятия.— *Ю. Б.*), несомненным представляется, что «мандрованный дьяк» и «монах-законник» — категории разные» [1].

Сказанное, правда, относится не к В. Барскому, а к другому известному «страннику» чуть более ранней эпохи — Климентию Зиновиеву, однако общеметодологический смысл замечаний от этого не меняется.

Но сначала немного о Климентии Зиновиеве.

Судя по отдельным автобиографическим деталям и некоторым косвенным данным, разбросанным по его сочинениям (никакими другими источниками сведений мы не располагаем), «Климентий Зиновиев сын», как он себя называет, жил во второй половине XVII — первой четверти XVIII века. Происходил из бедной семьи, рано осиротел, тем не менее окончил церковноприходскую школу, а возможно, сумел прикоснуться и к более серьезной, «латинской» науке — на эту мысль наталкивает неплохое знание им правил силлабического стихосложения. Был он по-своему довольно начитан, хотя преимущественно в старой духовно-нравоучительной литературе типа сборников «Измарагд» или «Пчела», естественно, хорошо знал Библию, но в литературе близкой ему по времени ориентировался слабо, во всяком случае, у него нигде нет ссылок на таких широко известных среди тогдашней читающей

---

[1] Колосова В. П. Климентій Зіновієв. Життя і творчість. Київ, 1964, с. 38.

публики авторов, как К. Транквиллион-Ставровецкий, И. Гизель, Л. Баранович, И. Галятовский.

По всей вероятности, Климентий выбился в священники, но рано овдовел и, поскольку священнику не разрешалось жениться вторично, постригся в монахи, получив, как и полагалось, чин иеромонаха.

Можно предположить, что Климентий писал стихи на протяжении многих лет, но лишь в зрелом возрасте, приблизительно в первом десятилетии XVIII века, он объединил их в продуманный по составу и структуре, очень тщательно переписанный сборник, содержащий около четырехсот стихотворений и более полутора тысяч пословиц и поговорок. Этот литературный памятник так и дошел до нас в единственном экземпляре.

Анализ творчества Климентия не составляет предмет нашего разговора. Отметим, однако, его необычайную внутреннюю противоречивость.

Автор первой штудии о Климентии и публикатор части его стихов П. Кулиш дал ему уничтожающую характеристику, представив бездарным виршеплетом и безнравственным человеком, апологетом богатых и гонителем бедняков[1]. Аргументы П. Кулиша и весьма тенденциозно подобранные им примеры показались убедительными Н. Чернышевскому, который в обзоре журнала «Основа» поддержал критика и в свою очередь назвал Климентия «грязным циником»[2]. Поводом — и поводом, надо сказать, более чем весомым — для столь резкой оценки послужило стихотворение Климентия «О идущих на слободы людех», где содержится осуждение мужика, который «іщет на житло слободы», бунтует «на своего пана», и утверждается право последнего «не тылко... таких обдырати, але из самими душами разлучати». Сочинение это, что и говорить, не делает чести автору, оно, как и некоторые другие стихотворения Климентия, отражает самые консервативные стороны его мировоззрения, мы слышим в нем не голос поэта, вышедшего из народа и близко знающего его жизнь, а брань реакционно настроенного иеромонаха.

---

[1] См.: Кулиш П. Климентий, украинский стихотворец времен гетмана Мазепы. — Русская беседа, 1959, V; Кулиш П. Обзор украинской словесности. I. Климентий. — Основа, 1861, январь.

[2] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. VII, с. 942.

Если бы все поэтическое наследие Климентия выдержано было в подобном духе, оно, несомненно, не заслуживало бы иных оценок, нежели приведенные выше. Но это не так. Осуществленная В. Перетцом полная, научно выверенная публикация стихотворений Климентия [1], исследования И. Франко, советских ученых П. Попова, Ф. Шолома, В. Колосовой, Е. Компан и других раскрыли как противоречия, слабости, так и сильные стороны творчества Климентия, значительную художественную и познавательную ценность этого творчества, его в целом демократическую, гуманистическую направленность. Да, Климентий отдал немалую дань социальным предрассудкам своей эпохи и своей среды; да, он не верил в возможность, а пожалуй, и в благотворность изменения существующих порядков, проповедовал терпение и покорность; и уж конечно неправомерно было бы ожидать от него понимания классово-антагонистической природы кричащих общественных противоречий. И все же главный, определяющий мотив его творчества, в первую очередь им самим составленного цикла «О богатствах и о нищетах...»,— это симпатии и неподдельное сочувствие ко всем бедным, нищим, угнетенным, обиженным богатыми и власть имущими, это глубокое уважение к человеку труда — к пахарю и жнецу, к косарю и ремесленнику, к бурлакам — «соляникам» и «рудникам». Неприкрашенная картина тяжкого, изнурительного труда, беспросветной нищеты, несправедливости, торжествующего лихоимства объективно предстает в стихах Климентия, причем картина настолько богатая правдивыми жизненными наблюдениями, этнографическими реалиями, бытовыми подробностями, что у нас и до сих пор нет равных по достоверности и полноте исторических документов о том времени. Ни один добросовестный исследователь истории Украины второй половины XVII — начала XVIII века не обойдется без свидетельств — пусть критически осмысленных — поэта Климентия Зиновиева.

---

[1] Перетц В. Вірші єром. Климентія Зиновієва сина.— Пам'ятки українсько-руської мови і літератури, т. VII. Львів, 1912. Цитаты из сочинений К. Зиновиева взяты преимущественно из этого издания, а также из: Хрестоматія давньої української літератури. Київ, 1952; Колосова В. П. Климентій Зіновієв. Київ. 1964.

Такая широта охвата изображаемых явлений жизни, такое разнообразие и богатство впечатлений в большой мере обусловлены тем, что Климентий много странствовал, много повидал и испытал. Исходил он Слобожанщину, Левобережную Украину, бродил и по Правобережной, побывал в Литве и Польше, познакомился с жизнью бурлаков на бахмутских соляных промыслах и с бытом запорожцев, общался с представителями разных народов — украинцами, русскими, белорусами, поляками, «волохами», евреями, цыганами...

Но вот что интересно: при этом в душе Климентий оставался домоседом, заветной мечтой его, как он признается в стихотворении «О заблуждаючих в дорогах людех», было «дороги ни знать». Не пустая охота к перемене мест, не романтика «мандров» и тем более не тяга к «гультяйству» заставляли его странствовать, а возложенная на него монастырем обязанность собирать «доброхотные подаяния». Несладко жилось Климентию в монастыре, где он порою чувствовал себя хуже, чем в «бусурманской» неволе (эти мотивы звучат в целом ряде стихотворений), но к своему монашескому чину он относится как к дарованной свыше и не подлежащей переменам судьбе. Убежденный «монах-законник», он с нескрываемым презрением говорит о монахах, покинувших обители и составлявших немалую часть «мандрованных» дьяков. Комментируя эти его филиппики, И. Франко справедливо замечает, что Климентий «наверняка не писал бы такое, если бы и сам был мандрованным монахом» [1].

Правда, в страннической жизни Климентия всякое бывало, подолгу находясь вне стен монастыря, он отнюдь не всегда оказывался в силах уберечься от мирских соблазнов. Давала себя знать и школярская закваска юных лет. Отсюда встречающиеся в его творчестве и довольно-таки игривые суждения по адресу женского пола, и похвальные слова «любячим пиво пити», и написанный в явно «бакалярской» традиции «Нищенский вирш» с его грубоватым юмором... Но это, так сказать, зигзаги. В целом к своему призванию поэта Климентий относится в высшей степени серьезно, видя главную его суть не в развлечении читателя, а в его воспитании, «поучении», наставлении на путь истинный.

---

[1] Цит. по: Колосова В. П. Климентій Зіновіев, с. 39.

Поэтому он и проводит такую резкую разделительную черту между тем «невихласом» (невеждой), который «может ся о всём всем смеяти», и подлинными «труждателями» слова, несущими своим творчеством «что полезное на пользу душ». Нет сомнений, что себя Климентий относит к числу именно таких «труждателей»).

Вновь обратимся к Сковороде.

Сравнение его с «мандрованными» дьяками, с Барским и Климентием делает очевидными как сходство, так и различия. Перед нами, несомненно, побеги одного корня. Корня, уходящего в глубокие пласты народной жизни, в определенные исторические обстоятельства. Но побеги очень разные.

Собственно, в странствиях своих Сковорода лишь внешними признаками отличается от других «странных людей» той эпохи, разве что у него иные маршруты, непохожие конкретные побуждения, особые сопутствующие обстоятельства. Не Иерусалим и Афон, а Петербург и Москва. Не паломничество, а работа в Токайской комиссии. Не церковноприходская школа, а коллегиумы. Не монашеская ряса, а мирской камлотный кафтан. Линии то расходятся далеко друг от друга, то сближаются, в каких-то точках даже пересекаются. С Барским, например: Киевская академия, Будапешт и Вена, знакомство с С. Тодорским, косвенная причастность к судьбам обоих Елизаветы и А. Разумовского...

Это то, что касается *странствий*. Если же говорить о *страничестве* Сковороды, относящемся к последнему периоду его жизни, то здесь он ни на кого не похож, в том числе во многом и на себя самого предыдущих лет. И самое существенное, на наш взгляд, заключается в том, что странничество Сковороды лишено четко выраженной прагматической целевой установки, не стимулируется теми или иными импульсами, идущими извне. Бурсацко-дьяковские «мандры» служат главным образом добыванию средств к существованию. Барский видит свой долг и призвание в хождении по «святым местам» и рассказе об увиденном. Климентий собирает подаяния для монастыря и пишет стихи, имеющие целью «поучение» людей, исправление нравов. А какова цель странничества Сковороды? Может быть, именно в отсутствии цели — как она, эта цель,

представляется обыденному сознанию? Для Сковороды странничество — это прежде всего духовный поиск, такая форма существования, такой образ жизни, который дает уникальную возможность отрешиться от всего второстепенного, преходящего, важного лишь в сугубо житейском плане и сосредоточиться на главном. Главным же для него становится познание самого себя, а через себя — человека вообще. «Узнай себя», «внемли себе», «знаю человека» — вот лейтмотив его философских раздумий. Такое познание не требует дальних путешествий за горы, за долы, за синие моря. В «Преддверии» к конспекту лекций «Начальная дверь к христианскому добронравию» Сковорода прямо говорит: «Не ищи счастья за морем, не проси его у человека, не странствуй по планетам, не волочись по дворцам, не ползай по шару земному, не броди по Иерусалимам...» (I, 111). Счастье, эта «необходимая необходимость»,— в самом человеке, «не далече оно. Близ есть. В сердце и в душе твоей» (I, 112).

Путешествием в тайники человеческого сердца и было странничество Сковороды. Это — путь к людям. И путь к себе.

Учтем еще одно важное обстоятельство.

Сковорода был младшим среди своих собратьев, о которых только что шла речь. Климентий умер не позднее второго десятилетия XVIII века, Барский — в 1747 году. «Мандрованные» дьяки в последней трети столетия, на которую приходится странничество Сковороды, становятся уже анахронизмом, постепенно сходят с исторической арены. Наступает иное время, складываются новые условия, в которых слишком мало остается места для вольных «мандров» и вообще всяческого бродяжничества. Уже самодержавной туфелькой Екатерины II растоптаны на Украине остатки былых, и без того куцых, вольностей. Уже покончено с автономией Слобожанщины. Ликвидирована Запорожская Сечь, это пристанище бродяг и беглецов. Совсем, казалось бы, недавно бурливший, бешено мчавшийся через пороги жизненный поток круто вводится в упорядоченное русло, в гранитные берега централизованной государственно-бюрократической системы и всеохватывающей регламентации. Прежний военно-казацкий уклад, старосветский быт сменяются новыми казенными порядками, при которых люди, вчера еще свободные, сплошь и рядом оказываются «закреплен-

ными» за помещиком, а уже российским или «своим», украинским,— велика ли разница?..

Сковорода в этих условиях предстает в двойном освещении. Как один из последних могикан уходящей традиции, уходящей, но не ушедшей, все еще живой, все еще сохраняющей свою притягательность, причем не в последнюю очередь благодаря стихийной оппозиционности по отношению к жестокостям совершающихся перемен. И вместе с тем как фигура порубежная, пограничная, знаменующая историческую исчерпанность старых школярско-схоластических форм просвещения и творчества и неизбежность перехода к иной эпохе, которая несла с собою и новые принципы бытования литературы в обществе, и новые эстетические, философско-нравственные идеи.

* * *

Такой он был «странный человек», Григорий Саввич Сковорода.

«ЗНАЮ ЧЕЛОВЕКА...»

(Параллели)

> **Где ты, о человек, человек?
> Яви мне вид твой и услышан
> сотвори мне голос твой...**
>
> *Г. Сковорода (II, 50)*

> Скажи с Павлом: «Знаю человека». Нашел я человека.
>
> *(I, 152)*

Кажется, единственным из современных ему философов, к которому Сковорода проявлял известный интерес, был живший в Швейцарии некий Даниил Мейнгард; о нем Сковорода узнал от М. Ковалинского, познакомившегося с Мейнгардом в Лозанне, где пользовался его гостеприимством в «прекрасном загородном доме» и «величайшей библиотекой», а также «многими сведениями от него» (II, 402). Да и то это было не столько знание, сколько чисто эмоциональное увлечение (черта, вообще свойственная Сковороде), возникшее под воздействием восторженных рассказов Ковалинского о якобы поразительном внешнем сходстве и близости взглядов лозаннского философа и украинского странника-мудреца. Сковорода настолько идентифицировал себя с Мейнгардом, что даже некоторые свои письма подписывал его именем, вкладывая в это явно символический смысл: «Мейнгард», по-видимому, ассоциировалось у него с «Mein Garten» — знакомая нам символика сада...

Вообще же Сковорода не слишком интересовался тем, как развивается тогдашняя философская и литературная мысль, о чем думают и спорят, что пишут и провозглашают в Европе, в Петербурге, на обоих берегах Днепра. Современник многих выдающихся умов

XVIII века, он практически ни на кого не ссылается, никого не цитирует, лишь по редким глухим отголоскам в его сочинениях можно уловить, какое «тысячелетье на дворе». Как мыслитель Сковорода обращен прежде всего к древним авторам и источникам, ему достаточно общения с ними, с самим собой, с ближайшим окружением, с людьми, с которыми сводила его страническая жизнь. Еще меньше волновало его, каков резонанс его сочинений за пределами этого окружения, а уж о мнении потомков он и вовсе не задумывался. Рукописи свои либо носил с собой в походной торбе, либо отдавал на хранение Я. Правицкому, либо раздаривал друзьям. Мы сегодня сокрушаемся по поводу того, что ни одного своего сочинения Сковорода не увидел опубликованным, но истины ради надо признать, что не осталось и никаких свидетельств его попыток или хотя бы намерения отдать что-либо в печать. Похоже, это его просто не заботило.

Полноценная жизнь наследия Сковороды началась лишь в следующих столетиях, когда постепенно осознавалось подлинное его значение и место в истории украинской литературы, отечественной (и не только отечественной) философской мысли. Ныне, с высоты двух веков, становится все более очевидно, насколько органично вписан Сковорода в интеллектуальный контекст своей эпохи и как далеко в будущее протягиваются от него нити духовной преемственности. Появилась возможность, более того, необходимость проследить некоторые параллели.

Nota bene I. Толстой

Итак, познать себя самого, и сыскать себя самого, и найти человека — все сие одно значит.

Г. Сковорода (I, 127)

Хмурое начало ноября 1910 года. Вся Россия, затаив дыхание, с тревогой прислушивается к биению пульса умирающего Льва Толстого. О многом думается, многое вспоминается...

В эти дни в сознании соотечественников рядом с могучей фигурой великого старца вдруг возникает из глубины истории образ другой легендарной лично-

сти. 3 ноября сытинская газета «Русское слово» публикует статью беллетриста и критика А. Измайлова «Две легенды (Лев Толстой и Григорий Сковорода)».

А. Измайлов вспоминает, как оживился Лев Николаевич, когда однажды в разговоре было помянуто имя Сковороды.

«— Ах, вы знаете Сковороду! — нежно и радостно сказал он, как в беседе с незнакомым говорит человек о третьем, обоим знакомом и любимом.— ...Вообще же его забыли, и так немногие знают! А какое удивительное лицо! — И он продолжает с тою же нежностью: — Многое из его мировоззрения мне так удивительно близко! Я недавно только что еще раз перечитал его. Мне хочется о нем написать. И я это сделаю».

Комментируя эти толстовские слова, автор статьи пишет: «Я особенно внимательно присматривался после этого к статьям и страничкам Толстого. Чуть ли даже он не сказал тогда, что у него уже начата работа, сделаны наброски. Но, кажется, я не ошибаюсь,— статьи этой не появилось».

Такой публикации действительно не было, А. Измайлов не ошибается. Между тем Толстой свое намерение осуществил. 22 мая 1907 года он записывает в Дневнике: «Написал вчера о Сковороде». И в тот же день в «Карманном ежедневнике на 1907 год»: «Писал Сковороду. Очень хорошо». Последние слова означают, конечно же, не самооценку, они относятся к тому, что́ Толстому стало известно о Сковороде в процессе работы. Это подтверждается записью, сделанной в том же «Карманном ежедневнике» на следующий день: «Читал Сковороду. Прекрасно» [1].

Читал тогда Толстой, собственно, не самого Сковороду, а очерк Н. Гусева «Народный украинский мудрец Григорий Саввич Сковорода», вышедший в свет незадолго перед тем. Лишь через два дня, 25 мая, Д. Маковицкий от его имени просит Н. Гусева прислать дополнительно «все материалы, какие имеете о Сковороде»[2].

---

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. в 90-та томах, т. 56. Л., 1937, с. 31, 196. В дальнейшем Л. Н. Толстой цитируется по этому изданию.

[2] Там же, т. 40, с. 510.

Собрание сочинений философа под редакцией Д. Багалея Толстой получил не ранее начала июня.

Но как бы то ни было, факт остается фактом: на протяжении более чем месяца (первая запись о Сковороде — краткие, всего в двенадцать строк, биографические сведения — сделана еще 30 апреля) Толстой находился под сильным впечатлением от того, что он узнал об украинском мыслителе. Книгу Н. Гусева он изучает внимательно, о чем свидетельствуют многочисленные пометы на сохранившемся экземпляре. По-видимому, примерно в это время состоялся его разговор с А. Измайловым.

В приведенной выше дневниковой записи от 22 мая упоминанию о Сковороде предшествует такое признание: «Почти месяц ничего не записывал. За этот месяц продолжал уроки с детьми и приготовления к ним...»

«Уроки с детьми» — это начатые в декабре 1906 года занятия с крестьянскими мальчиками Ясной Поляны, посвященные главным образом нравственно-религиозным темам. К этим занятиям Толстой относился с большой серьезностью, старательно к ним готовился, записывал мысли, которые хотел внушить своим подопечным, искал наикратчайшие пути к детскому сердцу и разуму. В частности, он хочет опереться на художественную литературу и с этой целью начинает подыскивать подходящие произведения. «Собирал рассказы, собрал 75»,— читаем в «Карманном ежедневнике» 6 апреля. В ходе этой работы возникли и собственные творческие замыслы: «Гюго завлек в желание художественной работы» («Карманный ежедневник», 7 апреля)[1]. Именно пересказом стихотворения В. Гюго «Бедные люди», необычайно высоко им ценимого, Толстой открывает цикл рассказов для детей. Затем последовало переложение сказки Х. К. Андерсена «Новое платье короля» (у Толстого — «Царское новое платье»), рассказы «Федотка», «Старик в церкви», «Г. С. Сковорода» и «Шут Палечек». Толстой намеревался включить эти произведения в планируемый им «Детский Круг чтения», однако план не осуществился и при жизни писателя они не были опубликованы.

---

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 56, с. 186, 190.

Не станем искать закономерности там, где их нет. Ясно, что книга Н. Гусева вовсе не обязательно должна была попасть в руки Толстому как раз тогда, когда он был поглощен своими «уроками с детьми». Но то, что он не отложил эту книгу в сторону, а увлекся ею, что он был покорен личностью Сковороды, его жизнью и учением и что последние послужили импульсом для написания специально адресованного детям рассказа, уже никак нельзя признать случайным. Зерно упало на подготовленную почву. Как педагог Толстой ставил перед собою не узкоутилитарные задачи, он не просто учил детей грамоте, а учил их прежде всего добру, справедливости, правде, любви к людям, постижению смысла и цели жизни — так, как он их сам понимал. Его уроки были уроками нравственности, и потому он, естественно, испытывал большую потребность в высоких нравственных образцах, в достойных подражания примерах жизненного поведения, которые были бы и поучительны, и привлекательны для детей. Такой пример Толстой увидел в Сковороде, в его учении о том, как подчинить свою жизнь голосу «разума и совести», причем пример не умозрительный, не литературный, а взятый из реальной действительности, из отечественной истории и тем особенно привлекательный.

Рассказ «Г. С. Сковорода» представляет собою сжатое переложение книги Н. Гусева. Толстой не скрывает, что пользовался этим первоисточником, напротив, свой текст он перемежает выдержками из книги Н. Гусева, порою не удерживаясь от некоторых исправлений. Заслуживает внимания одно из них. Цитируется место, где говорится о принципиальных различиях между тем, что внушали своим ученикам наставники-монахи, и тем, чему их учил Сковорода (Н. Гусев здесь в свою очередь опирается на биографию, написанную М. Ковалинским). Последнюю фразу гусевской цитаты Толстой редактирует, добавляя от себя: «Сковорода *учил*, что святость жизни *только в делах*» [1].

Многозначительное добавление! Толстой едва ли не более всего поражен цельностью натуры философа, гармоническим единством слова и дела, мысли и поступка, стремлением и к тому же еще умением жить

---

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 40, с. 410.

так, как учишь, а учить тому, как сам живешь... Проповедуя умеренность, Сковорода всегда довольствовался малым, бежал житейских благ, сытости, светской мишуры. Уча презирать богатство, ненавидеть «сволочь золотой монеты», не имел ничего, кроме книг и самого необходимого, бездомным «старчиком» бродил с посохом в руке и тощей торбой за плечами. Воспевая вольность, свободен был от тяжких пут собственности, карьеры, сословных предрассудков, суеверий, диктата косной среды.

Толстой узнал Сковороду в трудную пору затяжного внутреннего кризиса, мучительного душевного разлада, когда вопиющее несоответствие между привычным укладом жизни и принятым им для себя (и проповедуемым для других) нравственным императивом становилось поистине невыносимым. Вызревала мысль об «уходе»...

(**Заметки на полях.** Он проявляет обостренный интерес к тем историческим личностям и современникам, которые нашли в себе силы совершить — по разным мотивам — подобный крутой поворот в своей судьбе. В Дневниках 1906—1910 годов часты ссылки на Франциска Ассизского с его идеалом бедности, аскетизма, смирения. 20 июля 1907 года Толстой делает в Дневнике такую запись: «Нельзя проповедовать учение блага, живя противно этому учению, как живу я. Единственное средство доказательства того, что учение это дает благо, это — то, чтобы жить по нем, как живет Добролюбов».

О ком здесь идет речь?

Александр Михайлович Добролюбов — один из ранних русских поэтов-символистов, высоко почитаемый в символистских кругах, ценимый В. Брюсовым, полиглот и знаток европейских литератур, особенно новейших течений в поэзии и философии. Этот, по определению знавшего его Д. Мережковского, «крайний декадент», отравленный «всеми ядами «искусственных эдемов», «проповедник сатанизма», вдруг оставил Петербургский университет, «покинул семью, дом, имение и долго странствовал нищим, питаясь милостыней; в Соловецком монастыре был послушником, хотел постричься в монахи, но, решив, что православная церковь — не истинная, отрекся от нее, ушел из монастыря; опять скитался, исходил пешком всю Россию от Беломорских

тундр до степей Новороссии; служил в батраках у крестьянина, сходился с духоборами, штундистами, молоканами; за совращение двух казаков, которых уговорил отказаться от присяги и военной службы, задержали его, должны были судить и приговорить к арестантским ротам, но, по прошению матери, признали душевнобольным и посадили в сумасшедший дом; он просидел здесь несколько месяцев; наконец, принуждены были выпустить его, потому что он был здоров» [1]. Добролюбов создал религиозно-мистическую секту «добролюбовцев», программа которой кое в чем смыкалась с толстовством и в то же время расходилась с ним. Отголоски встреч, бесед и, по-видимому, споров с Толстым находим в сборнике стихов и эссе Добролюбова, где автор формулирует свои «главные разделенья» с «братом Львом» и его последователями [2].

Общался и переписывался в эти годы Толстой и с Леонидом Дмитриевичем Семеновым. Внук П. П. Семенова-Тян-Шанского, члена Государственного совета и главы Русского географического общества, сын рязанского помещика, действительного статского советника, Л. Семенов во многом близок Добролюбову и по творчеству, и особенно по страннической судьбе, впрочем, еще более трудной и трагической. На Толстого большое впечатление произвел рассказ Семенова «Отрывки», который он отредактировал и под названием «Смертная казнь» опубликовал со своим сопроводительным письмом в августовской книжке «Вестника Европы» за 1908 год; в литературе обращалось внимание на известные аналогии между этим рассказом и статьей Толстого «Не могу молчать»).

В ряду этих фигур предстал перед Толстым и Сковорода. Кто знает, не сыграл ли поразивший Толстого пример украинского философа-странника, как и судьбы Франциска Ассизского, Добролюбова, Семенова [3], немалую роль в принятии им последнего его

---

[1] Мережковский Д. С. Не мир, но меч. — Полн. собр. соч. в 17-ти томах, т. X. СПб. — М., 1911, с. 80.

[2] Добролюбов Александр. Из книги невидимой. М., 1905, с. 179—184.

[3] «...За пять веков христианства, — восклицал Д. Мережковский, — кто третий между этими двумя — св. Франциском Ассизским и Александром Добролюбовым?» (т. X, с. 82). Словно откликаясь на этот риторический вопрос, С. Дурылин назы-

решения — об уходе из Ясной Поляны, от близких, да в конце концов и от себя самого прежнего, давно ставшего ему чужим. Это был трудный и, быть может, запоздалый шаг; как замечает Д. Багалей, Толстой ушел «тогда, когда жизнь была уже прожита, и не мог бы так простосердечно, как Сковорода, сказать о себе, что мир его ловил, но не поймал... Каким прекрасным светочем мог представляться ему при таком настроении старчик Сковорода, который так просто и последовательно разрешил эту проблему жизни» [1].

Заметив в беседе с А. Измайловым, что биография Сковороды, «может быть, еще лучше его писаний», Толстой тут же оговаривается: «Но как хороши и писания!..»

Правда, истины ради приходится признать (увы, это нарушает милую нашему сердцу благостную бесконфликтность во взаимоотношениях между классиками, но ничего не поделаешь), что непосредственное знакомство с сочинениями философа оказалось для Толстого несколько разочаровывающим. «Читал Сковороду. Не так хорошо, как ожидал» [2],— значится в «Карманном ежедневнике» 3 июня. Можно предположить, что Толстого, превыше всего ценившего простоту и ясность изложения, а в тот момент особенно заботившегося о доступности написанного для детского восприятия, несколько смутил устаревший, пересыпанный старославянизмами, украинизмами, латинскими и греческими речениями язык Сковороды, присущие его стилю усложненность, барочная громоздкость, перенасыщенность библейскими и античными реминисценциями, склонность к символике и эмблематике.

Тем не менее не следует недооценивать слова Толстого о том, что многое в мировоззрении Сковороды ему «так удивительно близко».

Заметим: Толстой говорит о близости, а отнюдь не о совпадении, не о тождестве; ему близко «многое» — значит, не все. Нельзя упрощать проблему, игнорируя имеющиеся расхождения, естественно объясняемые различием эпох, исторических условий, личных судеб, ин-

---

вает имя Сковороды: «Вечный странник, он во многом, на Украйне XVIII века, воскресил черты св. Франциска Ассизского» (Путь, 1913, № 2, с. 64).

[1] Багалей Д. И. Г. С. Сковорода и Л. Н. Толстой. Харьков, 1911, с. 4.

[2] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 56, с. 197.

дивидуальностей, масштабов таланта, наконец. При всем том поразительно все же, как много во взглядах Толстого на человека, общество, мораль, религию и другие коренные вопросы, в его мировоззрении и этическом учении, с их сильными и слабыми сторонами,— как много у него точек соприкосновения, параллелей, перекличек, подобий с духовным наследием Сковороды, хотя мы знаем, что с этим наследием Толстой познакомился уже тогда, когда давно сложился как мыслитель. Значит, речь идет не о влиянии, а о близости *типологической*.

Что же именно близко Толстому у Сковороды и что — ближе всего? В первую очередь пафос напряженных нравственных исканий, тот несколько наивный, граничащий с утопизмом моральный максимализм, который видит высший смысл человеческого существования в самосовершенствовании личности, а необходимой предпосылкой такого самосовершенствования считает самопознание. Не случайно Толстой в первой же фразе своего рассказа о Сковороде подчеркивает, что философ учил, «как не надо жить и как надо жить».

Для самого Толстого это всегда был вопрос вопросов, но на рубеже 70—80-х годов он встал перед ним с особой остротой и драматизмом. Толстой пишет «Исповедь», затем — «В чем моя вера?». Свое новое мироощущение он передает так:

«...Пять лет тому назад со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться все чаще и чаще и все в той же форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинакими вопросами: а зачем? Ну, а потом?»

И еще резче:

«Я почувствовал, что то, на чем я стоял, подломилось, что мне стоять не на чем, что того, чем я жил, уже нет, что мне нечем жить».

Толстой говорит о себе, но кризисные настроения характерны и для многих героев его произведений этого периода. Мы встречаемся с ними, как правило, в момент глубокой нравственной ломки, когда вся тщета бессмысленного существования, вся ложь и фальшь, вся безнравственность собственной жизни и жизни

окружающих людей, в том числе близких, долгое время прикрываемые шелухой традиций, привычек, предрассудков и тщательно охраняемые буржуазными государственными установлениями, вдруг предстают перед их духовным взором во всей своей наготе и неприглядности, и отныне уже нельзя, невозможно, немыслимо, аморально жить как прежде. Так Нехлюдов, случайно встретившись на суде с обманутой им когда-то и погубленной Катюшей Масловой, понимает «всю жестокость, подлость, низость... всей своей праздной, развратной, жестокой и самодовольной жизни». Так князь Касатский становится отцом Сергием, ибо «презирает все то, что казалось столь важным другим и ему самому», и поднимается «на новую такую высоту, с которой он мог сверху вниз смотреть на тех людей, которым он прежде завидовал». Так Иван Ильич лишь на пороге неотвратимой смерти с жестокой ясностью осознает пустоту прожитой «приятной и приличной» жизни, сотканной из никчемной суеты, мелкого тщеславия, забот о карьере, деньгах, комфорте...

Каждый из этих толстовских героев в какую-то переломную минуту жизни чувствует властную, неодолимую потребность остановиться, заглянуть в свою душу, сказать себе неприкрашенную правду о самом себе. И понять, наконец, ту простую и глубокую мудрость, которую знакомый Толстому тверской крестьянин выражал тремя словами: «Все в табе»,— и, добавляет от себя писатель, «все, что нужно и можно сказать, было сказано» [1].

Такое самопознание дается чаще всего дорогой ценой, но оно необходимо человеку, если он хочет остаться человеком.

Здесь — точка максимального сближения Толстого со Сковородой.

Сковорода. Миф о Нарциссе: узнай себя

...Покинув весной 1769 года в третий раз, и теперь уже окончательно, Харьковский коллегиум, «укрываясь от молвы житейской и злословий духовенства» (II, 397), Сковорода находит приют в десяти верстах от

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 38, с. 288.

Харькова, «в лесах Земборских» (I, 172), на хуторе Гужва (биограф называет его Гужвинским), принадлежавшем слобожанским помещикам Земборским.

О Земборских мы знаем не много. М. Ковалинский отмечает лишь, что Сковорода их любил «за добродушие их» (II, 397). Судя по всему, это были люди не совсем заурядные. Младший, Иван, учась в коллегиуме, посещает «крамольные» лекции Сковороды по добронравию в Дополнительных классах, что ученику класса риторики вовсе не полагалось делать и что наверняка не могло понравиться начальству. Отец, отставной подпрапорщик Василий Михайлович Земборский, приглашает оклеветанного, изгнанного из коллегиума философа под свой кров, хотя не может не понимать, что ссориться с его гонителями небезопасно. Это, согласимся, уже не просто «добродушие» и гостеприимство, это поступок, свидетельствующий об известной независимости взглядов. Сковорода впоследствии на протяжении многих лет поддерживал с обоими Земборскими дружеские отношения, переписывался с ними.

Поселился философ не на самом хуторе, а в близлежащем лесу, раскинувшемся вдоль берега реки Лопань, на глухой лесной пасеке, в заброшенной хижине. Все располагало к размышлению — свобода, полное уединение, тишина, нарушаемая лишь птичьими голосами, гудением пчел да звуками собственной его флейты. Здесь Сковорода, «оградя спокойствие духа безмолвием, бесстрастием, бессуетностью» (II, 397), пишет первое свое философское сочинение. Им стал «Наркисс».

Древний миф о Наркиссе (или, в привычном для нас прочтении, Нарциссе) был знаком Сковороде вероятно, по Овидию, переложившему этот миф в третьей книге своих «Метаморфоз».

...Когда у речного бога Кефиса и нимфы Лириопеи родился сын Нарцисс, пророк Тиресий предсказал, что он проживет долгую жизнь лишь при одном условии: «Коль сам он себя не увидит». Выросший в прекрасного юношу Нарцисс отвергает любовные притязания нимфы Эхо и других нимф, «водой и горами рожденных», за что сам наказан любовью без взаимности. Однажды, наклонившись над чистым источником, он видит в воде собственное изображение, влюбляется в

него и, томимый неутоленной любовью к самому себе, вскоре умирает.

Традиция сделала образ Нарцисса символом самовлюбленности и индивидуализма.

Сковорода таким истолкованием не удовлетворяется. Для него Нарцисс — это человек, не просто влюбившийся «во внешность какую-либо», но совершающий дерзкий, исполненный драматизма акт самопознания, открытия самого себя. «Наркиссов образ благовестит сие: «Узнай себя!» Будто бы сказал: хочешь ли быть доволен собою и влюбиться в самого себя? Узнай же себя! Испытай себя крепко». Не может быть довольным собою тот, кто не постиг истину о самом себе. Истины этой нельзя бояться: «Не горит сено, не касаясь огня». «Самолюбность» неотделима от знания, от правды, от мудрости: «Видно, что любовь есть Софиина дочь». Мудрость Нарцисса, по Сковороде, в том, что он не уподобляется шатающемуся праздно волоките, который ищет истину и утешение где-то на стороне, «по пустым околицам», он ищет их в самом себе, «в доме своем» (I, 122).

Поэтому и финал притчи у Сковороды иной, не традиционный. Его Нарцисс, «весь, как лед, истаяв от самолюбного пламени, преображается в источник», который «источает лучи света, просвещая, согревая, омывая мрак». Это отнюдь не самовлюбленный индивидуалист, это — «орлий птенец, орлиной матери фиваидской мудрости» (I, 123).

Говоря о «фиваидской мудрости», Сковорода имеет в виду Фивы — столицу и крупнейший религиозно-культурный центр древнего Египта. По его мнению, Нарцисс, воплощающий порыв человека к самопознанию, подобно Сфинксу, волновал воображение еще древних египтян. Различные вариации на эту тему он видит в иудейской мифологии («...От египетского взглянем на еврейских Наркиссов»), ищет черты Нарцисса во многих персонажах Ветхого и Нового заветов, например в Давиде: «А Давид не истинный ли есть Наркисс?» (I, 125). Главное в сковородинской интерпретации мифа, ее живое рациональное зерно — во взгляде на образ Нарцисса как на своего рода универсальный архетип, уходящий корнями в глубины изначальных нравственных представлений.

Окончательная редакция «Наркисса» сложилась не сразу. Сковорода, очевидно, переписал его в 1771 го-

ду, внеся некоторые добавления и изменения, эта дата встречается в тексте. Затем автор как-то забыл о своем «первородном сыне», но, обнаружив рукопись у Я. Правицкого, на протяжении многих лет собиравшего и бережно хранившего его сочинения, вновь переписал часть текста. Наконец, в 1794 году, за несколько месяцев до смерти, в последнем письме к М. Ковалинскому Сковорода сообщает: «Я сделал пролог... к «Наркиссу», т. е. к книге «Познай себя самого...» (II, 280).

Если этот пролог представляет собою как бы развернутое философско-аллегорическое обоснование самой идеи самопознания, то центральная часть «Наркисса», включающая шесть глав, именуемых «разговорами», посвящена более детальной разработке отдельных аспектов этой идеи, размышлениям о конкретных путях и способах ее реализации.

Даже в гужвинском уединении Сковорода не сразу отрешился от тягостных харьковских впечатлений, слишком свежа еще была память о той гнусной кампании злословия и клеветы, которую подняли против него в коллегиуме и за его пределами «велемудрые» завистники, «книгочии-наставники», как огня боявшиеся живой мысли. Не удивительно, что двух представителей этой «ученой» породы мы встречаем в «Наркиссе». Точности ради оговоримся, что ни Навала, ни Сомпаса мы, собственно, не видим в сочинении, однако незримое их присутствие чувствуется постоянно. Где-то там, «за кадром», они ведут между собою нескончаемые схоластические диспуты то «о каких-то старых и новых мехах и о вине», то «о безднах» — называется ли, дескать, бездною «небо, на котором плавают планеты», или же «точная бездна есть океан великий» (I, 135). Но при этом они успевают весьма пристально и ревниво следить за беседами действующих персонажей, ловят каждое слово, выискивают слабости и ошибки, пытаясь помешать поиску истины, поставить под сомнение аргументы Друга, главного выразителя авторских взглядов, сбить с толку его собеседников, людей, судя по всему, молодых. Порою это им удается, и тогда доверчивый и не слишком стойкий в своих мнениях Лука, чье неглубокое сознание «не может понять... речей» (I, 134) Друга, на какое-то время «прилепляется» к одному из «книгочиев», Сомпасу. Внутренняя конфликтность «разговоров», их скрытая драматургия определяется тем, что Другу при-

ходится вести дискуссию как бы на два фронта, помня не только о своих неопытных друзьях, но и — в подтексте — о прячущих лицо, уклоняющихся от прямого разговора тупых, злобных и коварных оппонентах.

А разговор между тем идет о непростом и важном.

«...Весьма не малое дело: знать себя» (I, 140),— глубокомысленно замечает только что упоминавшийся Лука, кажется убежденный наконец доводами Друга. Но вот вопрос — как это сделать? Как разглядеть в себе человека?

Ведь хотя «человек есть маленький *мирок*», понять его не легче, чем «во всемирной машине *начало* сыскать...» (I, 143). Поэтому Друг и внушает Луке: «...Ты себя не знаешь и человека не имеешь... как же можешь твоего друга разуметь и узнать...» Лука удивлен, ему кажется, что Друг слишком категоричен, что замысел его «жесток... и очень шиповат». «Как же? — недоумевает он.— Ведь вижу руки, ноги и все мое тело». Однако Друг непреклонен: «Ничего не видишь и вовсе не знаешь о себе» (I, 127).

Друг ведет беседу как опытный полемист, он охотно прибегает к парадоксам, умеет предельно заострить проблему, обнажить противоречия, тем самым заставляя активнее работать мысль собеседника, помогая ей «продираться» через частокол сбивающих с толку очевидностей, преодолевать стереотипы легких решений, инерцию обыденного мышления.

Инерция эта проявляется, в частности, тогда, когда пытаются судить о целом по отдельно взятой его части. «...Знай,— говорит Друг,— что так видим людей, как если бы кто показывал тебе одну человеческую ногу или пяту, закрыв прочее тело и голову; без оной же никак узнать человека невозможно» (I, 126). Незадачливый Лука как раз этим и грешит: видит только «хвост», только «пяту», а «можно ли узнать человека из одной его пяты?» (I, 127). Если не видеть человека «всего», «целого человека» (в комплексе, как сказали бы мы сегодня), можно потерять «исту», «главность».

Перед нами по сути зачаточная форма системных представлений, с которыми мы еще встретимся в других трудах Сковороды, причем для философа в человеке как системном объекте важны не только взаимозависимость и взаимодействие компонентов, но и их иерархия. Ошибка Луки заключается не просто в том,

что он упускает из виду одну из частей тела, а прежде всего в том, что эта часть — голова. Говоря о «голове», Друг имеет в виду то духовное начало, которое, собственно, и делает человека человеком. «...Все наше внешнее тело само собою ничего не действует и ни в чем. Но все оно порабощенно мыслям нашим. Мысль, владычица его, находится в непрерывном волнении день и ночь. Она то рассуждает, советует, определение делает, понуждает. А крайняя наша плоть, как обузданный скот или хвост, поневоле ей последует... Итак, не внешняя наша *плоть*, но наша *мысль* — то главный наш *человек*» (I, 128).

Тень дуба — вот что такое плоть человека, его «твердый корпус», само же дерево, сам человек — это скрытая его сущность, разгадка которой и есть познание.

Таков философский парадокс Сковороды.

Сформулирован он был задолго до «Наркисса». Еще в конце 50-х годов в латинском стихотворении «De sacra caene, seu aeternitatae (О святой вечере, или О вечности)» Сковорода изложил концепцию «двух натур» и вытекающее из нее свое понимание диалектики явления и сущности.

Кто скрыт, тот остается; что является, то сон и тень.
Итак, то, что скрыто, есть вещь: то, что является, ничто.
Является эта великая машина мира, но она сновидение и тень.
Вещь и истинно сущее то, что скрыто под этим звуком.
Так при закате солнца, когда дуб отбрасывает тень,
Тень хотя и велика, однако она не дерево.

Не раз возвращаясь в дальнейшем к этому парадоксу, Сковорода усложняет его, как бы «удваивая», но не меняя сути. В диалоге «Разглагол о древнем мире», например, описывается эффект, который можно было бы определить как «тень тени». «Бывал ли ты когда в царских палатах? — спрашивает один из участников диалога своего собеседника, выражая, по всей вероятности, давние петербургские впечатления самого Сковороды.— Стоял ли посреди чертога, имеющего все четыре стены и двери, покрытые, будто лаком, зеркалами? ...Увидишь, что один твой телесный болван владеет сотнею видов, от единого его зависящих. А как только отнять зеркала, вдруг все копии скрываются во всей исконности, или оригинале... Однако же телесный наш болван и сам есть единая только тень истинного *человека*» (I, 301).

В «Наркиссе» Сковорода прилагает свой «парадокс о тени» к нравственным проблемам, причем не только в общефилософском, но и в практическом, воспитательном аспекте. Ему важно показать, что самопознание предполагает самовоспитание, а значит, умение каждого человека отделять в себе «тень» от сущности, главное, определяющее — от внешнего, несущественного, видеть за лежащим на поверхности глубинный «образ и план».

Обратим внимание на слово «план». Это понятие для Сковороды весьма важно. Именно «план» как принцип внутренней организации, структуры любого материального объекта есть средоточие его сущности. Чтобы разъяснить свою мысль, Друг (мы помним, что он выражает взгляды и позицию автора) приводит несколько примеров. «...Если видишь на старой в Ахтырке церкви кирпич и вапно (известь.— *Ю. Б.*), а плана ее не понимаешь, как думаешь — усмотрел ли и узнал ее?» (I, 133) В живописном изображении человека не краски как таковые представляют собою подлинную живопись, а «закрытый в краске рисунок» (I, 132). То же относится и к масштабам всего окружающего мира: «...Хотя бы ты все *Коперниканские миры* перемерил, не узнав плана их, который всю внешность содержит, то бы ничего из того не было». И в человеке точно так же: «...Планом все-на-все создано и слеплено, и ничто держаться не может без него. Он всему материалу есть цепь и веревка» (I, 135).

Кто же творец этого «плана», кто «создает и слепляет» человека из мертвого «материала»? В ответе на этот вопрос Сковорода не обходится без признания высшей силы. «Слово божие, советы и мысли его — сей есть план, по всему материалу во Вселенной нечувствительно простершийся, все содержащий и исполняющий» (I, 135). Поэтому постижение человека, познание самого себя — это путь к богу. Друг так и объясняет Луке: «Один труд в обоих сих — познать себя и уразуметь бога, познать и уразуметь точного человека... А ведь истинный человек и бог есть то же» (I, 140).

Но что такое бог? У Сковороды он менее всего похож на ортодоксального христианского бога, на то высшее существо в трех ипостасях, признание которого составляет исходный пункт всех теистических теорий. Бог Сковороды — это, так сказать, бог философ-

ский. Под словом «бог» Сковорода понимает некую нематериальную основу, вечную и неизменную первопричину всего сущего. Подобно философам-стоикам, в частности ценимым им Сенеке и Марку Аврелию, а также хорошо знакомому ему, по свидетельству М. Ковалинского, Дионисию (так называемый Псевдо-Дионисий Ареопагит — предполагаемый автор раннехристианского труда, известного в патристической литературе под названием «Ареопагитического корпуса»), Сковорода наделяет своего бога многочисленными «псевдонимами». В «Наркиссе» такой псевдоним — «невидимая натура».

«Весь мир,— говорит Друг,— состоит из двух *натур*: одна видимая, другая невидимая. Видимая называется тварь, а невидимая — бог» (I, 149).

Конечно, мы расценим такой подход не иначе, как сугубо идеалистический, и в общем будем правы, если, однако, не забудем при этом отметить присущую ему явственную пантеистическую направленность. А в ту эпоху и в тогдашних условиях пантеизм был заметным шагом вперед по сравнению с «чистым» теизмом. С конкретно-исторической точки зрения это вполне объяснимо. Энгельс на примере Томаса Мюнцера показал, что в определенные моменты истории и в специфических обстоятельствах пантеизм может соприкасаться «даже с атеизмом» [1]. Об атеизме применительно к Сковороде, пожалуй, нет оснований говорить, но в его идеалистической в целом концепции находится место для зародышевых материалистических представлений. Ведь философ не отрицает объективное существование материального мира, его теория «двух натур» как раз предполагает наличие того начала, которое он определяет термином «материя», или его синонимами — «тварь», «стихия», «плоть», «тлень», «тень», «земля», «грязь» и т. п. Сковорода лишь настаивает на резком разграничении обеих натур и на первичности натуры невидимой, ее главенствующей роли [2]. Это противоречие его философской позиции, делающее ее позицией компромиссной, переходной, заставляет вспомнить методологически важное замечание Ленина

[1] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 370.
[2] Подробно об этом см.: Філософія Григорія Сковороди, с. 126—149.

в «Философских тетрадях» по поводу «*колебаний* Аристотеля между идеализмом и материализмом» [1].

Когда Лука откровенно признается Другу, что «в целой поднебесной» не видит ничего, «кроме видимости, или, по-твоему сказать, плотности, или плоти», тот называет его неверным язычником, идолопоклонником. Окружающий мир без человека мертв. Чтобы увидеть в нем истину, то есть познать этот мир, нужно «другое око», иная — человеческая — точка зрения. И прежде всего нужно открыть в себе себя самого. «...Если бы ты имел истинного в себе человека, мог бы ты его оком усмотреть истину» (I, 130). Беседуя с двумя другими участниками «разговоров», Клеопой и Филоном, Друг вновь возвращается к той же теме, говорит с еще большей определенностью: «Если хотим измерить небо, землю и моря, должны, во-первых, измерить самих себя...» (I, 135).

Итак, самопознание и познание, постижение человека и того, что находится вне человека,— окружающего мира, бога — все это неразрывно связано между собой. Но на первое место ставится самопознание как непременное условие познания природы, видимой натуры. Таким образом, уже в первом философском сочинении Сковороды отчетливо выявляется приоритет нравственного начала в его концепции человека и мира, ее антропоцентрическая направленность. Мера познания самого себя есть мера познания человека, а человек есть мера всех вещей.

«Знаю человека...» — эти слова из Второго послания апостола Павла к Коринфянам (XII, 2) Сковорода впервые приводит именно в «Наркиссе», и они становятся для него ключевыми, отныне он будет к ним возвращаться не раз и не два.

Вслед за «Наркиссом» Сковорода пишет диалог под названием «Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя».

Судьба этого сочинения таит в себе нечто неразгаданное. В конце жизни Сковорода вспоминал, что в свое время, «ожелчившися», сжег рукопись (II, 280). Случилось это в Острогожске, вероятно, в 70-е годы, когда Сковорода дважды и довольно подолгу жил у воронежского помещика С. И. Тевяшова, но ни

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 258.

о причинах, ни об обстоятельствах гибели рукописи мы не знаем ничего.

К счастью, у Я. Правицкого вместе с рукописью «Наркисса» сохранился и список «Асхани», что явилось для автора полной и, надо полагать, приятной неожиданностью. «Я удивился,— пишет он М. Ковалинскому в сентябре 1790 года, — увидев у него моего «Наркисса» и «Симфон[ию]...». А я не только апографы, но и автографы раздал, раздарил, расточил» (II, 280). Сковорода вычитывает и выправляет найденный список, дополняет его дарственным письмом, адресованным М. Ковалинскому.

В этом письме им указана дата создания «Асхани» — 1767 год, которую, однако, следует признать ошибочной. Видимо, по прошествии двух десятков лет Сковорода запамятовал, что «в лесах Земборских», на хуторе Гужва, где, как сам отмечает, «написал... сию книгу» (I, 172), он оказался не ранее весны 1769 года, после ухода из Харьковского коллегиума. Там же был написан и «Наркисс», который он называет «первородным сыном», «первородным плодом». Дело, впрочем, не только в этих хронологических неувязках, но и в особенностях самого текста «Асхани». Присущий диалогу подход к теме познания самого себя наталкивает на мысль, что перед нами не начало разговора, а его продолжение. Создается впечатление, что основополагающие идеи, касающиеся проблемы самопознания, уже высказаны в предыдущей работе, причем высказаны совсем недавно, и автор не считает нужным возвращаться к изложенному, как бы исходя из того, что оно еще свежо в памяти читателя. Очевидно, что «Асхань» написана сразу же после «Наркисса», если не в 1769-м, то в 1770 году, и задумана как своего рода «ответвление» темы, как развитие и углубление одного из ее аспектов, а именно — аспекта библейско-мифологического.

Попытки подкрепить формулу «узнай себя», опираясь на аллегорическое истолкование Библии, предпринимались Сковородою, как мы помним, и в «Наркиссе», но там они имели периферийное значение, в «Асхани» же эти попытки выходят на передний план.

Соответствующая тональность задается уже первыми фразами диалога. «Прекрасное утро, пресветлый сей воскресения день,— восклицает один из главных его участников, Памва.— Сей веселый сад, новый свой

лист развивающий. Сия в нем горняя беседка, священнейшим Библии присутствием освященная и ее же картинами украшенная. Не все ли сие возбуждает тебя к беседе?» (1, 174)

«Присутствие Библии» дает себя знать уже в названии сочинения. «Дух велел, пусть наречется «Асхань»,— объясняет Сковорода в предваряющем диалог письме (I, 172). Мотивировка, надо заметить, представляется довольно туманной, и вот почему. Асхань (в Библии — Ахса.— *Ю. Б.*) — дочь библейского персонажа Халева, посланного Моисеем в числе других соглядатаев «высмотреть землю Ханаанскую» (Числа, XIII, 18) и затем усиленно склонявшего «сынов Израилевых» к завоевательному походу; деятель воинственный и жестокий, он огнем и мечом прошел по земле хананеев и завладел там огромными уделами. Халев отдал Ахсу в жены своему племяннику Гофониилу в награду за взятие города Давира, или Кирнаф-Сефера (но не Хеврона, как у Сковороды.— *Ю. Б.*). Не вполне ясно, почему Ахса, особа в общем ничем не примечательная, запомнившаяся библейским летописцам лишь тем, что очень уж напористо вымогала у отца в приданое, кроме «земли полуденной», еще и «источники вод» (Иисус Навин, XV, 19),— почему она ассоциируется для Сковороды с красотой и мудростью... Остается предположить, что Ахса и ее отец интересуют философа не сами по себе, а лишь в той мере, в какой они причастны к «земле обетованной», которая приобретает для него значение аллегорическое — как символ конечной цели на большом и трудном пути от незнания к знанию и затем к новому знанию. «...Исходить из Египта,— говорит в «Асхани» ее персонаж Квадрат,— значит выходить от смерти в жизнь, от познания в познание...» И здесь же: «Вся «Книга Исхода» сюда ведет, чтоб познать себя» (I, 224).

Так определяется главный пафос сочинения, по крайней мере первой его половины: найти в Священном писании подтверждение того, насколько важно и нужно «сие слово *узнать себя*», показать, что «главнейший пункт» многих библейских постулатов «совсем кажется сходен с сим: «Узнай себя» (I, 184). Увлеченные этой задачей, участники беседы наперебой цитируют то Моисея и Соломона, то ветхозаветных пророков, то апостолов, причем не слишком смущаются неточностями и явными натяжками (примером может служить хотя

бы весьма произвольное толкование стиха 7-го из «Песни песней»).

К мысли о том, что истоки идеи самопознания следует искать в Библии, Сковорода возвращается не раз и после «Асхани». В адресованном В. С. Тевяшову, сыну владельца Таволожской, сопроводительном письме к диалогу «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира» он говорит об этом уже не устами своих персонажей, а от собственного имени. Отдавая должное египетским и античным мудрецам, для которых ясен был глубокий смысл и значение самопознания, Сковорода все же считает более существенным тот факт, что вся «Библия дышит сим вкусом: «Узнай себя» (I, 415). С несколько наивной скрупулезностью он подсчитывает: «В божественном мраке мойсейских книг почти 20 раз находится сие: «Внимай себе», «Внемли себе» — и вместо ключа ко всему предвручается то же, что «узнай себя» (I, 414).

Естественно, столь явственный креп в сторону Библии не мог в конечном счете не сказаться на том, как трактуется самопознание: в нем акцентируется не столько стремление к постижению истины о мире и человеке, сколько поиск бога, жажда божественного откровения. «А ты одно старайся: узнать себя. Как ты сделаешься местом богу, не слушая нетленного гласа его? Как можешь слышать, не узнав бога? Как узнаешь, не сыскав его? Как же сыщешь, не распознав себя самого?» Это из «Асхани» (I, 200). Из «Букваря мира»: «...От познания себя самого входит в душу свет ведения божия...» (I, 414). Еще оттуда же: «...Не прекрасный Нарцисс, не хиромантик и не анатомик, но увидевший внутри себя главный машины пункт — царствие божие,— сей узнал себя, нашедши в мертвом живое, во тьме свет, как алмаз в грязи. Сей точно узнал *человека* и может похвалиться: «*Знаю человека*» (I, 415).

Не закрывая глаза на эти уступки Сковороды религиозному сознанию, на его колебания, без которых он не был бы самим собою, не упустим из виду два важных момента. Вспомним прежде всего, что в понятие «бог» философ вкладывал отнюдь не традиционный смысл, он истолковывал его в пантеистическом духе, отождествлял с «невидимой натурой». Не было однозначным и его отношение к Библии, оно в основе своей диалектично, оплодотворено сильным критическим

зарядом; подробнее об этом речь впереди, сейчас же просто примем данное обстоятельство во внимание.

И тогда ситуация предстанет перед нами в ином свете. За нагромождением библейских цитат, за текстуальными ухищрениями мы разглядим мысль по-толстовски простую, ясную и очень человечную, обращенную к каждому из нас: «Собери расточенные по пустыням светским, по честолюбию, по сребролюбию, по сластолюбию мысли твои и войди внутрь себя» (I, 199). Сквозь вязкий слой богословских премудростей и схоластических построений к нам пробьется чистый, взволнованный голос, зовущий на трудную, но радостную дорогу самопознания и самосовершенствования: «Ищи, ступай в двери, мети хорошенько дом. Рой в нем. Перебирай все. Выведывай закоулки. Выщупывай все тайники, испытывай, прислушивайся — сие — то есть премудрейшее и вселюбезнейшее любопытство и сладчайшее» (I, 194).

Внимание читателя, возможно, привлекло мелькнувшее в цитате из «Букваря мира» имя Нарцисса. Сковорода мысленно как бы перебрасывает мостик к первому своему философскому опыту, возвращает к нему нашу память. И хотя здесь, в отличие от раннего сочинения, мифологический герой воплощает как раз то, что решительно отвергается Сковородою,— «внешнее», мертвое, лишенное одухотворенности начало, самим напоминанием о нем не подтверждает ли философ косвенно свою интерпретацию мифа, суть которой — в пафосе познания человеком самого себя? Есть в «Букваре мира» и другие переклички с «Наркиссом». Мы встречаем старых знакомых, Навала и Сомнаса, к которым теперь присоединился некий Пификов; эта «шайка ученых», как и прежде, ведет «при бутылках и стаканах» (I, 416) пустопорожние диспуты. А ссылки на древних египтян и удивительное порождение их мудрой фантазии — сфинкса! А хорошо запомнившаяся нам идея «плана»: «Не тот мне знаток в корабле, кто перечел и перемерил каюты и веревки, но кто познал силу и природу корабля; тот разумеет путь его и все околичности» (I, 414).

Знаменательно это возвращение к «Наркиссу». Рассматривая в дальнейшем различные сочинения Сковороды, мы не раз будем иметь случай убедиться, что какой бы философской, нравственной, даже сугубо богословской проблемы он ни касался, всегда и всюду

исходным пунктом, краеугольным камнем, универсальным принципом для него остается — «узнай себя». Но всякий раз трудно отделаться от впечатления, что перед нами лишь отголоски, вариации давно найденного, понятого, высказанного. Сделано это было еще в «Наркиссе», которым началась и которым завершилась философская деятельность Сковороды — пролог к этому диалогу стал, как мы помним, последней из известных нам работ философа. Круг замкнулся.

По поводу «Наркисса» хочется сказать еще вот что.

Мы обеднили бы наше представление об этом сочинении, если бы забыли отметить, что концепция самопознания предстает здесь отнюдь не абстрактно-философской, не умозрительной, она предельно заземлена, повернута к живому, конкретному человеку, к его внутреннему миру, к его «сердцу».

«Знай себя,— говорит Друг.— Смотри себя. Будь в доме твоем. Береги себя. Слышь! Береги сердце» (I, 140).

Почему так? Почему надо особенно трепетно беречь сердце наше, не дать ему сделаться «затверделым», «пепельным», «пустым»?

Потому, отвечает Сковорода, что сердце, как и мысль, есть то духовное начало, та «невидимая натура», которая определяет в человеке его «главность». Оно, сердце, собственно, и «есть точный человек» (I, 139), «истинный человек» (I, 142). Внешний облик сам по себе мало что говорит о человеке, он может оказаться и часто оказывается лишь маской, скрывающей подлинную его сущность. Узнать человека — значит проникнуть под эту маску, разгадать тайное тайных. «Не по лицу судите, но по сердцу... Всяк есть то, чье сердце в нем: волчье сердце есть истинный волк, хотя лицо человечье; сердце боброво есть бобр, хотя вид волчий; сердце вепрево есть вепрь, хотя вид бобров. Всяк есть то, чье сердце в нем» (I, 124). Начиная с «Наркисса», мысль о сердце как средоточии всей «главности» в человеке становится, без преувеличения, одним из лейтмотивов философско-нравственной программы Сковороды, она многократно варьируется им, переходит из сочинения в сочинение, часто встречается в письмах.

«...Сердце точный есть человек. В сердце все члены!» («Асхань», I, 223).

«Сердце есть корень и существо. Всяк есть то, чье есть сердце в нем» («Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко», I, 262).

«Глава в человеке всему — сердце человеческое. Оно-то есть самый точный в человеке человек, а прочее все околица...» («Разговор пяти путников об истинном счастии в жизни», I, 341).

«Скажи мне, друг, здрав ли ты? ...Не потерял ли ты доселе самого себя, т. е. мыслей твоих и сердца твоего? ...Сердце... всегда с человеком, и оно-то есть человек...» (письмо к Я. Правицкому от 6 марта 1786 года, II, 284).

Эти же мысли лежат в основе басни Сковороды «Ворона и Чиж». Возражая Вороне, назвавшей Чижа жабой, поскольку он «точно такой зеленый, как вон та жаба», мудрый Чиж замечает иронически: «О, ежели я жаба, тогда ты точная лягушка по внутреннему своему орудию, которым пение весьма им подобное отправляешь». Мораль басни (или «сила», как называет ее Сковорода) извлекает из этого короткого диспута существенный для автора вывод: «Сердце и нравы человеческие, кто он таков, свидетельствовать должны, а не внешние качества. Дерево из плодов познается» (I, 81).

Обратим внимание на принципиально важный момент: Сковорода связывает в единый узел такие понятия, как «сердце» и «нравы человеческие». Его нравственные максимы, страстные филиппики, направленные против человеческих пороков, почти всегда включают в себя мотив «сердца» — либо «чистого», «светлого», «светозарного», либо «гнилого», «хамского», «алчного». «Сердце златожадное,— говорится в диалоге «Беседа, нареченная двое...»,— любящее мудрствовать об одних кошельках, мешках и чемоданах, есть сущий верблюд, любящий пить мутную воду и за вьюками не могущий пролезть сквозь тесную дверь в пределы вечности» (I, 262).

Тайна человеческого сердца всю жизнь влекла к себе Сковороду. Он убежден, что нет на свете ничего столь же безграничного, загадочного, непостижимого, и потому часто называет сердце «бездной»: «О, сердце, бездна всех вод и небес ширшая?.. Сколь ты глубока! Все объемлешь и содержишь, а тебя ничто не вмещает» (I, 136). Но нет и цели для человека более достойной и благодарной, чем неуклонное стремление к раз-

гадке этой тайны, чем жажда познания своего сердца. Пусть его презирают, пусть не верят в него, смеются над ним те, кто судит о жизни с позиций «желудковой и череватой философии» (II, 118). Устами героя притчи «Благодарный Еродий» Сковорода отвечает им: «Сердце подобно царю, в убогой хижинке и в ризе живущему. Всяк его презирает. А кому явилось величествие его, тот, упав ниц, раболепно ему поклоняется и сколь можно, все презрев, наслаждается его лицом и беседой» (II, 124).

Note bene II. Достоевский

> Без зерна орех ничто же есть,
> а без сердца — человек.
>
> *Г. Сковорода (II, 321)*

«Что ты хочешь сказать словом *знать*? — спрашивает шестнадцатилетний Достоевский в письме к брату Михаилу.— Познать природу, душу, бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом» [1].

Будущий писатель увлечен романтическими идеями русских шеллингианцев, как многие в ту пору, в том числе и ранний Белинский. Со временем это пройдет, но мысль о главенстве «сердца», о его превосходстве над «умом» останется близкой Достоевскому до конца жизни, она будет лишь углубляться, раскрываться новыми гранями. «Идеи меняются, сердце остается одно» [2],— пишет он А. Майкову спустя почти двадцать лет, и каких лет — пережиты были смертный приговор, эшафот, каторга... Еще через два десятилетия, уже будучи автором «Записок из Мертвого дома», «Преступления и наказания», «Бесов», он записывает в одной из рабочих тетрадей к «Дневнику писателя»: «Пробить сердце. Вот глубокое рассуждение: ибо что такое «пробить сердце»? Привить нравственность, жажду нравственности. Умом же ни до чего не дойдешь» [3].

Б. Бурсов (кажется, первым из исследователей), «читая гимны Достоевского человеческому сердцу» [4],

---

[1] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах, т. 28, кн. 1. Л., 1985, с. 53. В дальнейшем Ф. М. Достоевский цитируется по этому изданию.
[2] Там же, с. 208.
[3] Там же, т. 24, с. 226.
[4] Бурсов Б. Личность Достоевского. Л., 1974, с. 147.

вспомнил о Сковороде. В самом деле, у обоих мыслителей именно «сердце» — в емком, многосодержательном смысле этого понятия — выступает как главенствующее начало, как средоточие человеческой сущности, своего рода «индикатор» нравственности.

Конечно, очевидны и различия. Они коренятся и в несхожести личных судеб, черт характера, и еще более в особенностях конкретно-исторических условий, властно диктовавших те или иные акценты. Сковорода сосредоточивает свое внимание преимущественно на чисто этической, духовной стороне, главным источником размышлений о человеческом сердце для него всегда остается Библия. На вопрос — о чем учит Библия, он без колебаний отвечает: «О человеческом сердце». И разъясняет: «Поваренные ваши книги учат, как удовольствовать желудок; псовые — как зверей давить; модные — как наряжаться; Библия учит, как облагородствовать человеческое сердце» (II, 403). Определяющие нравственные критерии для Сковороды — принципы христианской морали. Иногда он касается социального аспекта, но даже гневно осуждая сердца «златожадные», он угрожает им прежде всего потерей надежды на вечное спасение.

Иначе у Достоевского. Он также безусловно убежден в универсальности этического учения Христа, которое считает высочайшим достижением человеческого духа, однако при этом нравственный аспект у него, как правило, настолько тесно и неразрывно слит с социальным, что вычленить какой-либо из них, отделить один от другого можно лишь с большой долей условности, неизбежно нарушая органическое единство. Более того, «тема сердца» у Достоевского идеологизирована, ибо она напрямую связана с тем, что более всего волновало писателя,— с поиском конкретных путей преобразования жизни и совершенствования человека.

Пришел он к этому не сразу. Возникающий в ранней повести «Хозяйка» образ «слабого сердца» решается еще в сугубо романтическом ключе. Перед нами разворачивается своего рода «гофманиада», перенесенная на русскую почву: тут и зловещая фигура «колдуна», купца-старообрядца Мурина, темной личности, обладающей таинственной силой воздействия на людей; и страдающая под гнетом его магнетической власти, бессильная освободиться от нее Катерина (ее-то и называют в повести «слабым сердцем»); и герой-

«мечтатель» («горячее сердце»), тщетно пытающийся спасти Катерину, покончить с «тиранией над бедным, беззащитным созданием»... Белинский в своем резко отрицательном отзыве о повести писал, что «автор хотел помирить Марлинского с Гофманом...» [1]. В литературоведении не раз отмечалось также сильнейшее влияние, которое оказал на автора «Хозяйки» Гоголь с его «Страшной местью».

Значительно более отчетливо прочерчены социальные контуры той же темы в следующей повести Достоевского, так и названной — «Слабое сердце» [2]. В качестве «бедного, беззащитного создания» на сей раз выступает не условно-романтический персонаж, а вполне реальный мелкий петербургский чиновник Вася Шумков, «маленький человек», ставший жертвой совсем иной «тирании» — тирании своей инертности, всепоглощающего трепета перед сильными мира сего, полной атрофии чувства собственного достоинства, подавленности «сознанием своего бессилия и величием начальнической милости».

Последние слова принадлежат Добролюбову, который в статье «Забытые люди» отнес Васю Шумкова (думается, не без некоторой натяжки, объясняемой увлеченностью критика общей концепцией) к числу тех «униженных и оскорбленных личностей», которые, «несмотря на наружное примирение с своим положением... чувствуют его горечь, готовы на раздражение и протест, жаждут выхода...». «Где этот выход, когда и как — это должна показать сама жизнь»,— признается критик. Но он глубоко верит в появление на общественной арене и, разумеется, в литературе других характеров, «менее подвергшихся тяжести подобного положения, убивающего и гнетущего», людей новой формации, имеющих «достаточную долю инициативы» [3]. Людей, решимся мы добавить от себя, которых можно было бы, в противоположность Васе Шумкову, назвать «сильными сердцами».

Не таков ли у Достоевского Раскольников?

---

[1] Белинский В. Г. Собр. соч. в 9-ти томах, т. 8. М., 1982, с. 404—405.

[2] См. об этом: Фридлендер Г. М. Реализм Достоевского. Л., 1964, с. 361.

[3] Добролюбов Н. А. Собр. соч. в 9-ти томах, т. 7. М., 1963, с. 264, 274, 275.

Сам Родион Романович, кажется, убежден, что он именно такой человек — с сердцем сильным, зачерствевшим, озлобленным от личных обид и общего несовершенства окружающей жизни. Соне Мармеладовой он о себе так и говорит: «Соня, у меня сердце злое, ты это заметь: этим можно все объяснить». То есть — объяснить убийство. Раскольников потому и решается на преступление, что верит в способность своего сердца вынести такое испытание во имя главной идеи. Эта завладевшая им идея укладывается в несколько формул-дилемм, отражающих «логику» крайнего индивидуализма. Наполеон — или «тварь дрожащая»? «Гении», «завершители человечества», свободные от жалких людских законов,— или слепая, покорная «огромная масса», «материал»? Никому не нужное существование никчемной, злой старушонки — или счастье и благополучие достойных людей, спасенных благодаря взятым у нее деньгам от тяжких жизненных невзгод? «Я ведь только вошь убил, Соня, бесполезную, гадкую, зловредную».

Раскольников, однако, плохо знает свое сердце. Разумихин лучше разбирается, где у его друга внешнее, наносное, «головное», а где — подлинное, глубоко скрытое. «Великодушен и добр,— характеризует он Пульхерии Александровне ее сына.— Чувств своих не любит высказывать и скорей жестокость сделает, чем словами выскажет сердце». Именно сердце подает Раскольникову тревожные предупредительные сигналы: от старухи-процентщицы, еще раз хладнокровно проверив и уточнив все детали задуманного плана, он вдруг выходит «в решительном смущении», на лестнице несколько раз останавливается, «как будто чем-то пораженный». «О боже, как это все отвратительно! И неужели, неужели я... На какую грязь способно, однако, мое сердце!»

Но все дело в том как раз и состоит, что сердце его оказывается на это «не способным». Рожденная в лихорадочном мозгу чудовищная идея на какое-то время возобладала, преступление совершено, кровь пролилась, однако сердце не выдерживает тяжести содеянного. Это становится ясно уже очень скоро. Идет разговор у Порфирия Петровича о статье Раскольникова, в которой он пытался обосновать право «необыкновенного» человека «перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь». И вдруг всплывает вопрос о муках

совести, о страдании «за кровь пролитую». Раскольников сначала вроде бы совершенно спокоен: «Пусть страдает, если жаль жертву...» Но далее неожиданно, как бы сами собой, приходят совсем иные слова, за которыми угадываются внутреннее смятение, душевная мука: «Страдание и боль всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца. Истинно великие люди, мне кажется, должны ощущать на свете великую грусть,— прибавил он вдруг задумчиво, даже не в тон разговора».

Здесь уже предвестие того, что неизбежно должно произойти с Раскольниковым. Достоевский, раскрывая в письме к М. Каткову замысел романа, пишет об этом так: «Неразрешимые вопросы восстают перед убийцею, неподозреваемые и неожиданные чувства мучают его сердце. Божия правда, земной закон берет свое, и он — кончает тем, что *принужден* сам на себя донести» [1].

В разладе между «умом» и «сердцем», между ложными, «недоконченными», как их называет Достоевский, идеями и живой жизнью, между «уличной философией» лужиных и лебезятниковых и подлинными духовными ценностями, человеческой совестью писатель видел один из трагических конфликтов эпохи, пугающий признак дегуманизации общества и самого человека. «Тут дело фантастическое, мрачное,— говорит в «Преступлении и наказании» наблюдательный Порфирий Петрович,— дело современное, нашего времени случай-с, когда помутилось сердце человеческое; когда цитуется фраза, что кровь «освежает»; когда вся жизнь проповедуется в комфорте. Тут книжные мечты-с, тут теоретически раздраженное сердце...» Порфирий Петрович имеет в виду Раскольникова, однако мы скорее можем назвать «теоретически раздраженным сердцем» его предшественника, героя «Записок из подполья», фанатично, но пока только на словах утверждающего право «небывалого общечеловека» на вседозволенность. Раскольников делает следующий шаг — осуществляет это «право» на практике. Зато он идет дальше и в другом — в поиске выхода из страшного тупика.

Когда оппонент «подпольного человека», нами не видимый, но постоянно присутствующий в его больном,

[1] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч., т. 28, кн. II, с. 137.

разорванном сознании, предостерегает его, что «хоть ум у вас работает, но сердце ваше развратом помрачено, а без чистого сердца — полного, правильного сознания не будет», предостережение это остается втуне. Парадоксалист терпит сокрушительное нравственное поражение, он раздавлен, страдает, но «живая сердечная боль» не приносит ему облегчения, она заглушается привычными «фантазиями», бездушными стереотипами «подпольного» мышления. Раскольников же находит свое спасение именно на пути, подсказанном ему сердцем, в очищающем страдании, в любви Сони и к Соне, которая идет за ним на каторгу. «Они оба были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь. Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого».

Известно, что «Записки из подполья» и «Преступление и наказание», как, впрочем, и некоторые другие произведения Достоевского, его «Дневник писателя», содержат немало прямой и скрытой полемики с утопическо-социалистической мыслью, вообще с идеями социализма — какими они представлялись писателю, как он их понимал. Нет, не о том шла речь, как относиться к бедствиям и уродствам существующего строя, на этот счет Достоевский не был, да и не мог быть иного мнения, чем социалисты. Но он принципиально и резко расходился с ними в понимании причин болезней общества и, главное, способов исцеления. Коренной ошибкой «лекарей-социалистов» Достоевский считал то, что отвлеченная, «книжная» мысль («идея»), по его мнению, заслонила для них живую личность («сердце»), что в своей концепции «нового человека», в проектах «социальной гармонии» они недооценивают реальную сложность, противоречивость, непредсказуемость человеческой натуры. А ведь именно тут, говоря словами Мити Карамазова, «дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей». Что и говорить, как мыслитель, как аналитик Достоевский не был силен в этом споре, но как художник он дал непревзойденные образцы произведений, раскрывающих борьбу «дьявола с богом» в человеческом сердце.

...В книге «Личность Достоевского» Б. Бурсов, вспоминая Сковороду, справедливо замечает, что сочинения украинского философа, «возможно, остались... не-

известны» писателю. Скорее всего так оно и есть. Правда, Б. Бурсов допускает все же, что Достоевский познакомился с мыслями Сковороды «через кого-то другого» [1], однако подобное предположение, строго говоря, ни на чем не основано. «Дневник писателя», различного рода рабочие заметки, письма Достоевского насыщены огромным количеством имен, названий, цитат, ссылок на прочитанное или услышанное, но никаких следов знакомства, хотя бы беглого, хотя бы косвенного, с жизнью и сочинениями Сковороды мы там не найдем.

Кто знает, быть может, это и к лучшему... Из людей, окружавших Достоевского в 60—70-е годы, кто в состоянии был дать ему сколько-нибудь достоверное и объективное представление о Сковороде и его учении? Мог бы сделать это, но, судя по всему, не сделал, В. Соловьев, с которым в тот период сблизился писатель и который к тому же считался дальним потомком Сковороды [2]. Обращает на себя внимание тот факт, что среди десятков публикаций В. Соловьева в словаре Брокгауза и Ефрона, где он долгое время возглавлял философский отдел, статьи о Сковороде не числится; помещенная в 59-м полутоме (т. XXX) статья о философе анонимна и носит преимущественно информативный, довольно поверхностный характер (правда, этот том вышел в свет в год смерти В. Соловьева, он и открывается некрологом, но готовилась-то к печати статья раньше).

Как бы то ни было, Достоевский, видимо, все-таки ничего не знал о Сковороде. Жаль, конечно, но с другой

---

[1] Бурсов Б. Личность Достоевского, с. 147.

[2] «Двоюродным прадедом С. с материнской стороны был известный украинский философ Сковорода», — читаем в Энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (т. XXXa, с. 785), в статье Э. Радлова, посвященной В. Соловьеву. Тот же тезис Э. Радлов повторил, в несколько иной редакции, в книге «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» (СПб., 1913, с. 8). В обоих случаях никаких доказательств, ссылок на источники нет. Существует и другая версия, где речь идет тоже о Соловьеве, но о другом — Сергее Михайловиче, племяннике В. С. Соловьева. Андрей Белый, друживший в детстве с С. Соловьевым, вспоминает его бабушку по материнской линии, детскую писательницу А. Г. Коваленскую, муж которой, то есть дед Сережи, был «потомком того «Ковалинского», с которым дружил философ Сковорода» (Белый Андрей. Между двух революций. Л., 1934, с. 17). Не ошибся ли Э. Радлов? Не спутал ли он дядю с племянником, а философа — с его учеником?..

стороны, право же, было бы хуже, если бы он почерпнул сведения о нем из какого-нибудь малопочтенного источника типа «антинигилистического» романа Вс. Крестовского «Две силы», где Сковорода представлен опасным идеологом украинских сепаратистов, человеком, глубоко враждебным «русской идее», как ее понимает Крестовский... Так что нет худа без добра.

Итак, никаких внешних воздействий, никаких точек соприкосновения. Тем интереснее и многозначительнее столь явственная внутренняя близость двух писателей в трактовке «темы сердца». В основе этой близости лежат не заимствования или случайные переклички, а некие общие родовые черты, характеризующие ту традицию в отечественной литературе, которая связана с напряженными духовными, нравственными исканиями и которую невозможно представить как без Сковороды, так и без Достоевского [1].

Сковорода. «Необходимая необходимость»

Среди известных нам весьма немалочисленных недругов и «оглагольников» Сковороды встречаем людей, именуемых М. Ковалинским «высокомудрствующими».

То были люди особого сорта. Они не бранились громко, не хулили открыто, не клеветали беспардонно, зато, прикрываясь, «листвием сожаления», лицемерно сетовали на то, что философ, дескать, «ходит около истины и не находит ее» (II, 411). Иначе говоря, они попросту отлучали Сковороду от истины...

Подобное случалось и впоследствии. Были хлесткие, безграмотные статейки Вс. Крестовского, но были и солидные философские труды, авторы которых с «академической» вежливостью... отлучали Сковороду от философии.

Так, в очерке Густава Шпета, посвященном русской философии, Сковороде отводится всего-навсего «околофилософское» место. Главным основанием для такой оценки служит, по мнению Г. Шпета, этическая направленность учения Сковороды. «Сковорода,— пишет он,— от начала до конца — *моралист*. Не наука и не

---

[1] Некоторые суждения на эту тему содержатся в кн.: Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода, с. 205—208.

философия, как таковая, владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству». Напрасно, говорит автор «Очерка», панегиристы Сковороды пытались постичь суть его философских взглядов — их, этих взглядов, вообще не существует. «...Вся мнимая философичность Сковороды... лишь пристройка к главному зданию «самонужнейшей науки» о счастье...» [1]

Г. Шпет говорит об этом весьма неодобрительно, даже с оттенком пренебрежения, но, как это ни покажется парадоксальным, в исходном своем тезисе он не совсем не прав.

И вот почему.

В одном из сочинений Сковороды («Беседа 2-я. Нареченная Observatoria specula, по-еврейски — Сион») встречается ссылка на древнегреческое слово «эвдемония», означающее счастье, блаженство. Это очень важное понятие для античной этики, можно сказать, одно из важнейших, ключевых. С ним связан так называемый эвдемонизм — принцип понимания морали, в основе которого лежит взгляд на счастье как на высшую цель человеческого существования.

Так вот, принцип этот исповедует и Сковорода. В свою эпоху, в своих исторических условиях он продолжает и развивает античную эвдемонистическую традицию, считая высшим смыслом жизни стремление к счастью: «Нет слаще для человека и нет нужнее, как счастье...» (I, 111). И это отнюдь не уход от философии «как таковой». То, что Г. Шпету представляется признаком слабости, чуть ли не ущербности Сковороды, то, что он расценивает как свидетельство, так сказать, «философской недостаточности» украинского мыслителя, на самом деле есть характерная особенность, родовая черта его учения, сознательно и последовательно ориентированного на принцип счастья — этой, по словам Сковороды, «необходимой необходимости» (I, 111). Назначение философии для Сковороды заключается как раз в познании, определении путей к этой высшей цели. В его представлении философия «верховнейшая», единственная в своем роде наука, «до которой всякому веку, стране и состоянию, полу и возрасту для того отворена дверь, что счастие всем без

[1] Шпет Густав. Очерк развития русской философии, ч. 1. Пг, 1922, с. 82—83, 72, 73.

выбора есть нужное, чего, кроме нее, ни о какой науке сказать не можно» (I, 328). Вот вам и «мнимая философичность», вот вам и «пристройка»!..

Характерен следующий эпизод, описанный М. Ковалинским. Однажды в доме правителя харьковского наместничества Д. А. Норова, пригласившего к себе Сковороду, состоялся своеобразный философский диспут. Присутствовавший на встрече «некто из ученых» (не из числа ли «высокомудрствующих»?) спросил бродячего философа, должно быть, с ироническим подтекстом: что, мол, есть философия? «Главная цель жизни человеческой...— отвечал Сковорода.— Философия, или любомудрие, устремляет весь круг дел своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, как главе всего. Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Сие есть философия» (II, 403).

За этими суждениями зрелого мыслителя, умудренного жизненным опытом человека — долгий и нелегкий путь поисков ответа на коренной вопрос: в чем состоит истинное счастье?

Сковорода задумывается над ним и в лирико-философских стихотворениях, и в баснях, и в философских сочинениях, и в письмах.

Вот песнь 21-я из «Сада божественных песен». Рефреном проходит мысль о важности и желанности счастья для человека.

О счастие, наш ясный свет,
О счастие, наш красный цвет!
Ты мать и дом, появися, покажися!

Где же, однако, искать его? «Счастье, где ты живешь?» — спрашивает поэт. Он обращается за разгадкой то к птицам небесным («Горлицы, скажите!»), то к ученым людям («Книжники, взвестите!»), но нигде не находит ответа.

Книжники се все молчат, птицы тож все немы,
Не говорят, где есть мать, мы же все не вемы.

«Не вемы» — то есть «не знаем»...

Не знает ответа и большинство из участников диалога «Разговор пяти путников об истинном счастии в жизни», посвященного этой теме. Не знают, путаются, ошибаются в поисках ответа, но в конце концов находят его...

Написан этот диалог в один из летних месяцев 1772 года, в «лето господнее приятное в седьмижды седьмой или в пятидесятый с апостолами год» (I, 341), то есть когда Сковороде было сорок девять лет, шел пятидесятый.

Это «острогожское» лето — удивительная пора в его биографии. Пора жизненной зрелости, какой-то особенной внутренней раскрепощенности, душевного равновесия, расцвета всех духовных, интеллектуальных сил, пора высокого напряжения мысли, большого творческого подъема. Давно остались позади больно ранившая клевета, интриги завистников, гонения начальства. Отныне он может целиком отдаться философской деятельности. Все располагает к этому: он живет у гостеприимного С. И. Тевяшова, в Острогожске или, возможно, в Таволожском, в окружении доброжелательных, образованных, мыслящих людей, беседы с которыми доставляют удовольствие и дают пищу уму.

Правда, память подсказывает нам, что именно в Острогожске, по свидетельству самого Сковороды, он «ожелчившися», сжег рукопись диалога «Асхань». Какое уж тут, казалось бы, душевное равновесие! Но во-первых, сжечь рукопись Сковорода мог не в этот раз, а позднее, в 1776 году, когда также жил у С. И. Тевяшова. Во-вторых, что вообще может означать слово «ожелчившися»? Гнев, обиду на противников? Последних у Сковороды в Острогожске не было. А быть может, за этим словом кроется иное — недовольство собой, прежними своими сочинениями, острое ощущение исчерпанности ранее сказанного и необходимости свежих тем и идей, перехода на новый этап? Разве нельзя «ожелчиться» и на себя самого? И это не обязательно сопровождается мучительным душевным кризисом, а может быть и свидетельством благотворного перелома, обновления, естественного движения вперед.

Во всяком случае, у Сковороды в ту пору никаких признаков внутреннего разлада, тем более кризиса не заметно. Напротив, он полон творческой энергии, ему есть что сказать, и он словно торопится выговориться. В течение весны и лета 1772 года им написано (по крайней мере в первоначальных вариантах, кое-что потом дорабатывалось и переписывалось) шесть философских сочинений.

В этот «острогожский» цикл вошел и «Разговор пяти путников»,

Отсылая в январе 1775 года Тевяшову-сыну один из созданных в те урожайные весну и лето диалогов, «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира», переписанный набело, Сковорода в сопроводительном письме отмечает, что в сочинениях этого цикла «написано то, что говорено в беседах со здешними (то есть острогожскими.— *Ю. Б.*) приятелями» (I, 413). Кстати, имена двух персонажей «Букваря мира», как и других относящихся к тому же времени диалогов, совпадают с именами острогожских друзей Сковороды — Афанасия Федоровича Панкова (Афанасий), Якова Ивановича Долганского (Яков), в Григории же мы узнаем его самого. Расшифровать имена других двух персонажей, Лонгина и Ермолая, пока не удалось.

О чем же было «говорено в беседах»? О многом, но если иметь в виду «Разговор пяти путников об истинном счастии в жизни», то его главная тема сформулирована уже в самом названии диалога. Да, речь идет о счастье, или синониме этого понятия — «душевном мире». Ведь диалог не случайно имеет подзаголовок «Разговор дружеский о душевном мире».

Для Григория, приближающегося к пятидесятилетнему рубежу и как бы подводящего предварительные итоги своей жизни, это коренной вопрос. «Живые проживаем, друзья мои, жизнь нашу, да протекают безумные дни наши и минуты. О всем нужном для течения дней наших промышляем, но первейшее попечение наше пусть будет о мире душевном, сиречь о жизни, здравии и спасении ее» (I, 340—341).

В этом с Григорием согласны все участники беседы. «Наше желание верховное,— говорит, выражая общее мнение Яков,— в том, чтобы быть счастливым» (I, 317).

Григорий, однако, решительно переводит разговор в другой план, в план практической философии: «Где ж ты видал зверя или птицу без сих мыслей? Ты скажи, где и в чем искомое тобою счастье? А без сего, родной, ты слепец...» (I, 317).

Вот здесь-то и обнаруживаются различия в позициях собеседников. Показателен прежде всего вступительный диалог Афанасия. По его мнению, достижению «радости сердца», или счастья, служат все бесчисленные «человеческие затеи», направленные на то, чтобы доставить человеку удовольствие, усладить тело, вкус, обоняние, «веселить дух наш». Высокие чины, «дабы

мнение наше от почтения других восхищалось»; богатые дома и ухоженные сады; изысканные кушанья, напитки, благовония; роскошные одежды и ласкающая слух музыка... «О, сколь великим весельем довольствуются знатные и достаток имеющие в свете персоны! В их-то домах радостью и удовольствием растворенный дух живет. ...Рассуди же теперь, каким триумфом объяты все славные европейские города?»

Афанасию с готовностью поддакивает Яков: «...Я слыхал, что нигде нет больше забав и веселостей, как в Париже да Венеции» (I, 313).

Обоих вновь резко одергивает Григорий: «Перестаньте врать, хорошие друзья...»; не тем, объясняет он, хотите вы «обрадовать дух», не там ищете «истинное счастье». Он ставит перед собеседниками вопрос ребром: «чего вы себе в жизни паче всего желаете?» (I, 314)

(**Заметки на полях.** Процитированный только что вопрос Григория перекликается с аналогичным вопросом Сократа из диалога Платона «Филеб». Недаром друзьям Григория, правда в другом диалоге, но того же «острогожского цикла», в «Беседе 2-й», в какой-то момент начинает казаться, «будто запахли платоновские идеи» (I, 292). Вообще сочинения Сковороды этого цикла и по своей «сократической» форме, и по содержанию живо напоминают некоторые античные диалоги эвдемонистического направления.

В «Филебе» дискуссия о благе, о счастье также начинается с предложения Сократа: «Пусть каждый из нас попытается теперь изобразить такое состояние и расположение души, которые способны были бы доставить всем людям счастливую жизнь» [1]. Филеб и Протарх, молодые собеседники Сократа, придерживаются, хотя и с оттенками в позициях, гедонистического истолкования блага в духе Аристиппа, бывшего ученика Сократа и основоположника школы киренаиков, причем экстремистски настроенный Филеб целиком, без всяких оговорок сводит благо к удовольствию, наслаждению. Концепция же Сократа, последовательно проводимая через весь диалог (и, разумеется, разделяемая Платоном), направлена против узкоэгоистической трактовки блага, она предполагает неразрывность, диалектическую

---

[1] Платон. Соч. в 3-х томах, т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 11—12.

связь этого понятия с такими категориями, как разумение, истина, мера.

Позднее Аристотель в «Никомаховой этике», классическом памятнике античного эвдемонизма, прямо свяжет счастье с моралью, определив его как разумную деятельность души по осуществлению «арете» — добродетели, как результат сознательного преодоления тяги к чувственным наслаждениям для достижения внутренней свободы.

Все то, что различные школы эвдемонистической античной этики рассматривали как необходимые предпосылки счастья: сократовское и платоновское мудрое самоограничение, опирающееся на разум и чувство меры; аристотелевское умение управлять страстями, дабы они, выйдя из-под контроля, не поработили человека; стремление стоиков к согласию с природой, с Логосом, их идеал автаркии — самоудовлетворенности; презрение киников к житейскому «дыму», к нормам расхожей морали, присущее им предельное, порою доходящее до эпатажа опрощение,— все это, несомненно, в той или иной мере близко Сковороде. Характерно, что в одном из сочинений («Беседа 1-я») он вспоминает Диогена Синопского, а в адресованном С. И. Тевяшову сопроводительном письме к трактату «Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский Змий)» Сковорода подкрепляет свои суждения об истинном счастье ссылками на Сократа, «боговидца» Платона, Горация, Сенеку. Но особенно, как видно из письма, близок ему в этом вопросе (а в дальнейшем мы будем иметь случай убедиться, что не только в этом) Эпикур.

Кто-то из читателей будет, возможно, удивлен и даже шокирован: Эпикур? Этот проповедник удовольствия как цели жизни? Духовный отец эпикурейства, с которым многие и многие издавна привыкли связывать культ плотских наслаждений, сластолюбия, низменных страстей? Что общего может быть с ним у Сковороды?

Словно предвидя подобные недоуменные вопросы, Сковорода с горечью сетует на то, что люди, «не раскусив» сути учения великого грека, «обесславили Епикура за сладость и почли самого его пастырем стада свиного...» (II, 7). Философ хочет опровергнуть это обидное заблуждение, он защищает Эпикура даже от одного из любимых своих авторов — Плутарха (в комментариях к переводу сочинения «О спокойствии души»).

Заметим, кстати, что позднее несправедливые оценки Плутархом Эпикура, особенно его сомнения в оригинальности и самостоятельности натурфилософских взглядов последнего, решительно отвергнет молодой Маркс в своей докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Он отмечает, в частности, что сочинение Плутарха «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо» полно «враждебных инсинуаций» [1].

Превратное представление об этических воззрениях Эпикура относится к числу весьма живучих и широко распространенных историко-философских предрассудков, которые не вполне преодолены и по сей день. Сложившееся сначала под влиянием противников Эпикура и его школы — стоиков (хотя — вот парадокс! — во взглядах тех и других немало схожего), это представление укоренилось затем благодаря многовековым усилиям догматической христианской теологии, видевшей в греческом философе-материалисте одного из самых опасных оппонентов в борьбе против идеала земного счастья. Даже такой знаток и почитатель эллинизма, как Климент Александрийский, призывал всячески остерегаться философии Эпикура.

Сковорода, несомненно, знал Эпикура не понаслышке, не по разного рода произвольным толкованиям, а по первоисточникам; во всяком случае, эпикуровское «Письмо к Менекею», где греческий философ излагает свои этические взгляды, наверняка было ему известно. Знал он и ценил в Эпикуре то, что нарочито замалчивалось или извращалось, опошливалось недобросовестными комментаторами: его стремление жить в согласии с природой; мудрое бесстрашие перед будущим, в том числе перед смертью; отречение от мирской суеты; забота о душевном и телесном здоровье, о невозмутимости духа; умеренность в желаниях, готовность и умение довольствоваться малым. По преданию, в Афинах над вратами созданного Эпикуром сада, где размещалась его школа (просуществовавшая, кстати, шесть веков), была такая надпись: «Гость, тебе будет здесь хорошо; здесь удовольствие высшее благо». Вошедшего ждала свежая вода и блюдо ячменной каши...

Да, Эпикур строил свою этику на принципе удовольствия, «сладости», но это не имело ничего общего

---

[1] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 159.

с гедонистической погоней за мимолетными наслаждениями, быстротечными плотскими радостями. По Эпикуру, понятие удовольствия неизмеримо глубже, главная его суть — в преодолении страдания, удовлетворении мучительных и необходимых потребностей, а не в потакании прихотям или дурным привычкам. Как замечает, размышляя об Эпикуре, Сковорода, главное в жизни не «сытость телесная», а «кураж сердца», «веселие сердца» (II, 7), которое и есть залог счастья.

Послушаем самого Эпикура. «...Когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель,— объясняет он Менекею,— то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые незнающие, или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Нет, не попойки и кутежи непрерывные, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение. Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие... От благоразумия произошли все остальные добродетели, оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Ведь все добродетели по природе соединены с жизнью приятной, и приятная жизнь от них неотделима» [1].

Именно глубокая убежденность в единстве добродетели и блага, морали и счастья привлекала Сковороду в Эпикуре, о чем свидетельствуют его собственные размышления на эту тему, прежде всего диалог «Разговор пяти путников». К нему мы теперь и вернемся).

Читатель помнит, что Григорий, ведущий персонаж диалога, задает своим собеседникам прямой и требующий такого же прямого ответа вопрос о заветных желаниях каждого из них. Этот точно бьющий в цель полемический ход ставит все точки над «і». Из сбивчивых ответов сразу же выясняется, что желания дру-

[1] Материалисты Древней Греции. М., 1955, с. 211—212.

зей весьма туманны, невразумительны, порою до смешного «бестолковы», в конечном же счете они так или иначе направлены на то, чтобы «довольствовать» тело и тешить тщеславие. Чин, знатность, земля, деньги, дом, слуги, крепкое здоровье, а к этому хорошо бы еще «быть... и разумным, и ученым, и благородным», «дюжим, как лев, пригожим, как Венера» (I, 314), «хвостатым, как лев, головатым, как медведь, ухатым, как осел...» (I, 315).

Бедные, бедные, неразумные головы! Они сами не ведают, чего хотят, подобно детям, «день и ночь вопят, ничем не довольны: одно дадут в руки, за новым чем плачут». С такими желаниями, с такими запросами просто нельзя «быть не несчастливыми» (I, 315).

Шаг за шагом сковородинский Григорий показывает несостоятельность ходячих представлений о счастье. Даже здоровье, это дарованное судьбою благо, столь важное и желанное для каждого из нас,— даже оно еще не все решает в жизни человека. Что сказать тогда о больных, престарелых, «нескладным телом рожденных»? Неужели «премилосердная и попечительная мать наша натура затворила им двери к счастью, сделавшись для них мачехою» (I, 321)? А изобилие, богатство, пресыщенность? «Справься, сколько тысяч людей оное погубило? До каких пороков не приводит здравие с изобилием? Целые республики через оное пропали. Как же ты изобилия желаешь, как счастия? Не видишь ли и теперь, сколь многих изобилие, как наводнение всемирного потопа, пожерло, а души их чрезмерными затеями, как мельничные камни, сами себя снедая, без зерна крутятся?» (I, 321—322)

Обычный здравый смысл, если он не затуманен обманчивыми соблазнами мира сего, подсказывает, что «есть предел, черта и край все-на-всех желаний и намерений» (I, 327), что неутолимый «дух несытости», суетное стремление иметь все, быть всем и находиться везде не открывают пути к счастью, а ведут в тупик. «Можно ли быть всем изобильными или чиновными, дюжими или пригожими, можно ли поместиться во Франции, можно ли в одном веке родиться? Нельзя никак! Видите, что родное счастье не в знатном чине, не в теле дарования, не в красной стране, не в славном веке, не в высоких науках (эту тему, тему науки, развивает подключившийся к беседе Лонгин, к его

суждениям мы еще вернемся.— *Ю. Б.*), не в богатом изобилии» (I, 323).

Лихорадочная, опустошающая душу погоня за химерами, за мнимыми ценностями, слепое поклонение ложным кумирам — подлинная драма человека. «Безумный муж со злою женою выходит вон из дому своего, ищет счастия вне себя, бродит по разным званиям, достает блистающее имя, обвешивается светлым платьем, притягивает разновидную сволочь золотой монеты и серебряной посуды, находит друзей и безумья товарищей, чтоб занести в душу луч блаженного светила и светлого блаженства... Есть ли свет? Смотрят — ничего нет...» Страшнее всего, что такое безумие охватывает не одного какого-нибудь человека, заблудившегося, сбитого с толку, утратившего жизненную цель. Оно тотально, это безумие. Разъедающий зуд сумасшедшей и бессмысленной гонки — болезнь всечеловеческая. «Взгляни теперь на волнующееся море, на многомятежную во всяком веке, стороне и статьи толпу людей, так называемую мир, или свет; чего он не делает? Воюет, тяжбы водит, коварничает, печется, затевает, строит, разоряет, кручинится, тенит. ...Есть ли свет? Смотрят — ничего нет» (I, 325—326).

Но куда же зовет нас сам философ? Что он предлагает взамен отрицаемого? Неужели всего лишь разочаровывающий вывод о тщетности наших надежд и усилий? Неужели духовную капитуляцию, отказ от идеала, бесплодный скептицизм, неверие в достижимость счастья?

Нет, гуманизм Сковороды это исключает. Ответ философа иной. Если «счастия нет на земле, счастия нет в небе», значит, приходит он к выводу в упоминавшейся песне 21-й, надо искать его «выше небес, выше гор», в сфере чистых нравственных помыслов, в освобождении от низменных желаний, мелких побуждений, от всяческой суеты сует. Только тому откроется истинное счастье, кто сумеет отрешиться от примитивного, грубо плотского представления о нем, кто поймет, что счастье — не «вещный» подарок судьбы, который можно взвесить, измерить, пощупать, попробовать на вкус, оценить; оно — в душе человека.

Не прикасайся ко мне, тотчас меня сряшешь,
Не обретай меня извне, тотчас обрящешь, —

в этом парадоксе заключена небанальная жизненная мудрость, противостоящая «желу́дковой» философии, прямолинейной логике обыденного сознания.

Глянь в сердечные пещеры!
В душе твоей глагол, вот будешь с ним весел! —

говорит Сковорода в другой песне, 28-й.

Нужнейшее тебе найдешь то сам в себе.
Глянь, пожалуй, внутрь тебя: сыщешь друга внутрь себя...

Показательна в этом отношении переписка Сковороды с М. Ковалинским. В письмах начала 60-х годов философ настойчиво внушает своему юному другу те нравственные принципы, которыми руководствуется сам и которые, по его убеждению, помогают человеку обрести себя, достичь желанного спокойствия души. Используя каждый случай и любой повод, прибегая к разнообразным формам и приемам — историческим примерам, античным реминисценциям, притчам, стихотворным посланиям, прямому поучению, Сковорода стремится способствовать формированию у воспитанника таких черт, как честность, приверженность истине, добру, дружбе, как чистоту помыслов и дел, воздержанность, трудолюбие. Вместе с тем наставник не устает предостерегать ученика от различного рода соблазнов, прежде всего от неумеренности в удовлетворении желаний, зависти, суетной погони за мишурой, жадности к скоропреходящим утехам. Важно при этом научиться вглядываться в самого себя, всегда и во всем быть себе строжайшим судьей. «Обрати внимание на море сердца твоего, твоих помышлений,— советует Сковорода в одном из писем,— и взвесь, какой ветер поднимает волнение, подвергающее опасности кораблик души твоей. Не ветер ли честолюбия?.. Что это такое, чем злой дух нас привлекает к подкрашенным красотам мира сего? Блеск дворцов... Ах, ты не видишь, сколько зла скрывается внутри, под красивой внешностью: змея таится в траве» (II, 235). Высочайшая человеческая добродетель, вновь и вно́вь напоминает Сковорода,— это умение довольствоваться малым, самым необходимым, презирать богатство и роскошь, не гоняться за славой, находить «нужнейшее» в самом себе. «Я презираю Крезов, не завидую Юлиям, равнодушен к Демосфенам, жалею богатых: пусть приобретают себе, что хотят! Я же, если у меня имеются друзья,

чувствую себя не только счастливым, но и счастливейшим» (II, 220).

М. Ковалинский в биографии Сковороды так излагает одно из поздних писем престарелого учителя к нему (речь идет, по-видимому, о сопроводительном письме к диалогу «Брань архистратига Михаила со Сатаною», которое нам известно в несколько иной редакции): «Не брю же, не сею, не покупаю, не воинствую, отвергаю же всякую житейскую печаль. Что же делаю? ...Учусь, друг мой, благодарности: се мое дело! Учусь быть довольным о всем том, что от промысла божия в жизни мне дано. Неблагодарная воля есть ключ адских мучений; благодарное же сердце есть рай сладостей» (II, 405).

На склоне лет, обремененный «болезнями старости», Сковорода находит в себе нерастраченный запас душевных сил, чтобы поддержать в трудную минуту своего друга, который переживал тяжелую драму разочарования, «видя, что не на камне основан был храм житейского счастия его». «Бодрость духа, веселость нрава, мудрая беседа, свободное сердце от всякого рабства света, суетности, пристрастия» помогли возбудить в друге «усыпленные силы разума, восперили чувства его» (II, 406), вернули ощущение полноты жизни, веру в ее смысл, а главное, веру в самого себя.

Мысль о том, что единственно верный путь к счастью человека пролегает через его «сердечные пещеры», варьируется едва ли не во всех философских сочинениях Сковороды. В «Разговоре пяти путников» Григорий, подводя итоги дискуссии, говорит: «Теперь разумеем, в чем состоит наше истинное счастье. Оно живет во внутреннем сердца нашего мире...» (I, 335). «Счастье наше есть мир душевный...» — повторяет он в диалоге «Кольцо» (I, 355). И там же: «Как здравие селение свое имеет не вне, но внутри тела, так мир и счастие в самой среднейшей точке души нашей обитает и есть здравие ее, а наше блаженство» (I, 363). «Счастье твое, и мир твой, и рай твой внутри тебя есть» (I, 423) — это уже в «Букваре мира».

Тут мы невольно вспомним сковородинского «Нарцисса», его философского «первородного сына». Герой древнего мифа был особенно дорог философу тем, что он не «по пустым околицам» ищет утешения, а «в доме своем» (I, 122) — в себе самом, в самопознании. Не так ли и с поисками счастья? Разве не жа-

лости достоин тот, кто гоняется за счастьем «по земле, по морю, по горним и преисподним»,— ведь «оно у меня за пазухою... Дома...» (I, 257).

Как видим, все возвращается к началу начал: узнай себя. Это идея для Сковороды основополагающая, фундаментальная. Его этическая программа не есть некая застывшая структура, а динамичная система, открытая живому опыту, органично вбирающая в себя новые компоненты. При этом в главном, определяющем она сохраняет свою целостность, непротиворечивость [1], и в качестве одного из факторов, обеспечивающих такую целостность, в качестве одной из констант выступает в системе как раз принцип самопознания, идея «дома» человека — его сердца.

Хорошо, когда в этом «доме» светло и просторно, а что если в нем поселились темные силы — жадность, тщеславие, эгоизм, бездуховность? А ведь счастье и нравственность неразрывны. По-настоящему может быть счастливым лишь тот, у кого «совесть, как чистый хрусталь» (I, 58), источник же всех несчастий человека — дефицит совести, моральная неразборчивость, уступчивость перед напором «скоропостижной наглости» (I, 352).

Не станем закрывать глаза на историческую ограниченность этой программы Сковороды — она очевидна. Его мечта об идеальной «республике», «горнем Иерусалиме», где восторжествует всеобщее счастье, нет «вражды и раздора», где «есть новый мир и люд божий, земля живых, страна и царство любви», нет и «разности — все там общее» (II, 44),— это не более чем утопия, лишенная опоры на трезвое представление о тенденциях текущей жизни, об объективных законах общественного развития. Его высокий нравственный пафос неотделим от веры в бога, жажды согласия с ним, а проповедь самопознания, морального самосовершенствования в конечном счете выливается в благое, но иллюзорное намерение изменить человека, ничего не

---

[1] См. об этом: Філософія Григорія Сковороди, с. 210—221. Авторы этого коллективного труда справедливо полемизируют с имевшими место схематичными, не основанными на реальности представлениями об эволюции мировоззрения Сковороды как о прямолинейном движении от идеализма к материализму, от общегуманистических, общедемократических взглядов, от идеи нравственного совершенствования к осознанному социальному протесту, чуть ли не к открытой классовой борьбе (см.: там же, с. 211—213).

меняя в окружающем мире. Его праведный гнев против богатства, накопительства, против рабства плоти и культа «чрева» не подкреплен пониманием действительных причин и сложных социально-классовых механизмов возникновения подобных уродливых явлений...

Все это так. Но примем во внимание и другое. Драматизм ситуации заключался в том, что право человека на счастье провозглашалось Сковородою в условиях, когда это право заведомо не могло быть реализовано. Протест против антигуманных общественно-социальных порядков переплетался с ощущением бессилия перед этими порядками. Таково было доминирующее настроение эпохи — эпохи переходной. Таково было одно из противоречий исторической обстановки в канун первого этапа освободительного движения в России. Это настроение, это противоречие, особенно остро дававшее себя знать в «молодой» части империи — на Украине, еще только-только превращенной (но все же *уже* превращенной!) в «Малороссию», и выразил странствующий философ со Слобожанщины.

Сковорода. Счастливым быть легко...

«Ты ли написал 30 притчей и дарил оные Афанасию Панкову?» — спрашивает Даймон (он же Бес, он же Сатана) Варсаву в диалоге «Пря беса со Варсавою». Спрашивает, словно допрашивает, с явным подвохом, с затаенным злорадством.

Варсава своего авторства и не думает отрицать. «Воистину так есть. Сей есть друг Варсаве»,— простодушно отвечает он.

Даймон гнет свое: «Помнишь ли едину из них, в которой беседует Буфон со Змиею, обновившею юность?» Разумеется, Варсава все отлично помнит: «Я оную притчу увенчал толкованием таковым:

Чем большее добро,
Тем большим то трудом
Ограждено, как рвом».

После этого признания Даймон чуть не подпрыгивает от радости: «А-а... Ныне-то ты мне впал в силок».

«Исповедую согрешение мое» (II, 93),— смиренно признает Варсава.

Что, собственно, происходит? О чем «пря» (спор, полемика)? Почему так нагл и напорист Бес? И в чем кается Варсава, в чем его «согрешение»?

Придется оглянуться в прошлое.

Напомним прежде всего, что Варсавой Сковорода часто называл себя самого. В примечании к письму, адресованному С. Н. Дятлову, он так объясняет этимологию этого имени: «*Вар*, правдивее же *Бар*, есть слово еврейское, значит *сын*; *Сава* же есть слово сирское, значит *субботу, покой, праздник, мир*. Итак, Вар-Сава — сын Савин, сиречь, сын мира...» (II, 108). Таким образом, в диалоге «Пря беса со Варсавою» Сковорода выступает непосредственно как действующее лицо, к тому же прямо ссылается на факт своей биографии.

Кто такой Афанасий Панков, читатель, вероятно, помнит, о нем недавно шла речь. Это коллежский регистратор из Острогожска, один из тамошних друзей и собеседников Сковороды. Еще до знакомства с ним, в Гужвинском, в «седьмом десятке нынешнего века, отстав от учительской должности и уединясь в лежащих около Харькова лесах, полях, садах, деревнях и пчельниках», Сковорода написал пятнадцать басен. А спустя пять лет, весной 1774 года, дописав еще пятнадцать, весь этот цикл, известный как «Басни Харьковские», он подарил А. Ф. Панкову. «...Как писал прибавочные,— говорится в сопроводительном письме,— казалось, будто ты всегда присутствуешь, одобряя мои мысли и вместе о них со мною причащаясь. Дарую ж тебе три десятка басен, тебе и подобным тебе» (I, 78).

Теперь попробуем разобраться, что же это за басня, на которой Даймону удалось поймать Варсаву «в силок». Имеется в виду басня «Змея и Буфон», пятнадцатая по счету, последняя из написанных в Гужвинском. Позавидовав змее, сбросившей с себя весной старую кожу и как бы заново помолодевшей, Буфон (Сковорода называет так «ядовитых жаб», II, 109) пытается выяснить, в чем секрет чудесного превращения. Змея охотно показывает тесную скважину в камнях, «скнозь которую она, с великою трудностью продравшись, всю старинную ветошь из себя стащила». Буфон разочарован: ему такое не под силу. Мораль басни: «Чем лучше добро, тем большим трудом окопалось, как рвом. Кто туда не перейдет, и к добру тот не прийдет» (I, 67).

Бес, полемизируя с Варсавою, мог бы, помимо басни «Змея и Буфон», привести и другие примеры. Мысль о том, что путь человека к удовлетворению своих потребностей, к достижению счастья сопряжен с преодолением трудностей, с напряжением, борьбой, в 60-е годы высказывалась Сковородою не раз. «...Трудно прекрасное», зато «краток путь ко злу» (II, 191),— наставляет он М. Ковалинского в одном из ранних писем. Другому адресату, Ф. А. Жебокрицкому, он пишет: «...Царство небесное, как девственность, любит, чтобы его брали силой» (II, 302). Этой теме специально посвящено стихотворение «Quid est virtus»:

Трудно покорить гнев и прочие страсти,
Трудно не отдать себя в плотские сласти,
Трудно от всех и туне снести укоризну,
Трудно оставить свою за Христа отчизну,
Трудно взять от земли ум на горы небесны,
Трудно не потопиться в мира сего бездне (I, 73).

В лекции «Начальная дверь к христианскому добронравию», говоря о «премудрости», которая «делает нас из диких и безобразных монстров, или уродов, человеками», Сковорода подчеркивает, что эта премудрость не снисходит сама собой: «Трудно неоцененное сие сокровище проникнуть и приметить, а для одного сего любить и искать ее нелегко» (I, 115).

А что говорит Сковорода-Варсава через полтора десятилетия в споре с Бесом? Нечто совершенно иное, прямо противоположное:

Как злость трудна и горька,
Благость же легка и сладка (II, 92).

Как же не торжествовать Бесу, если его оппонент столь явно противоречит сам себе: «...Преступника в себе обличаешь, разоряя созданную самим собою прежнюю ограду...» (II, 93)

Варсава, однако, вопреки ожиданиям Даймона, ничуть не смущен. Он не страшится признать, что прежние его взгляды были неверны: «Не я бог и согрешаю, не я... бес и каюсь» (II, 93). Подлинный искатель истины не станет из ложного самолюбия цепляться за старое, он знает, что отказ от ошибок есть необходимая предпосылка движения вперед, к познанию доселе не знаемого, к постижению еще не постигнутого: «Каяться — узреть берег новой славы, начать новую жизнь новым сердцем, новыми плодами...» (II, 94)

Сковорода обнажает одно из существенных противоречий собственного духовного развития, процесса формирования своих представлений о счастье, философско-этической концепции в целом.

Эволюция взглядов философа на проблему «нужное — трудное» с предельной наглядностью выявляется в лекции «Начальная дверь к христианскому добронравию». Выше отмечалось, что в главе 4-й говорится о неизбежных трудностях на пути к «премудрости», к счастью. А открывающее лекцию «Преддверие» начинается такими словами: «Благодарение блаженному богу о том, что нужное сделал нетрудным, а трудное ненужным» (I, 111). Прилагая это общее положение к понятию счастья, нужнее которого нет ничего для человека, Сковорода делает вывод: «нет же ничего и легче сего». Доказательства философа разворачиваются в уже знакомом нам направлении — к мысли о том, что счастье не отгорожено от нас ни дальними расстояниями, ни временны́ми барьерами, ни труднопреодолимыми препятствиями. «Что было бы, если бы счастие, пренужнейшее и любезнейшее для всех, зависело от места, от времени, от плоти и крови? Скажу яснее: что было бы, если бы счастие заключил бог в Америке, или в Канарских островах, или в азиатском Иерусалиме, или в царских чертогах, или в соломоновом веке, или в богатствах, или в пустыне, или в чине, или в науках, или в здравии?.. Тогда бы и счастье наше и мы с ним были бедные. Кто б мог добраться к тем местам? Как можно родиться всем в одном коем-то времени? Как же и поместиться в одном чине и стати? Кое же то и счастие, утвержденное на песке плоти, на ограниченном месте и времени, на смертном человеке? Не сие ли есть трудное? Ей! Трудное и невозможное. Благодарение же блаженному богу, что трудное сделал ненужным» (I, 111). Вновь и вновь философ предостерегает: «...Все... то, что бежит от тебя прочь, знай, что оно чуждое и не почитай за твое, все то странное есть и лишнее. ...Тем-то оно и трудное. Никогда бы не разлучилось с тобою, если бы было необходимое». А что же следует признать нужным для человека? «То, что самое легкое» (I, 112). Потому-то и легко быть счастливым...

Как же уживаются в одном сочинении два взаимоисключающих тезиса? Дело в том, что «Начальная дверь» создавалась в конце 60-х годов, когда Сковоро-

да начинал свою педагогическую деятельность в Дополнительных классах Харьковского коллегиума. «Обновлена» же она была, о чем свидетельствует подзаголовок, в 1780 году; к этому времени подход философа к проблеме счастья коренным образом изменился, что и нашло свое отражение в написанном заново «Преддверии». Как видим, наличие в тексте разногласий объясняется просто. Труднее ответить на вопрос, почему автор не устранил их в ходе «обновления». Может быть, обычный недосмотр?..

Поворотным пунктом в эволюции взглядов Сковороды на «нужное» и «трудное», а тем самым и на проблему счастья, следует считать, по-видимому, год 1769-й. Не более года минуло после того, как была написана «Начальная дверь», а в «Наркиссе» звучит уже совсем новый для философа мотив: «Благодарение... блаженному богу. Сия есть неизреченная его милость и власть, сотворившая бесполезное невозможным, возможное полезным» (I, 124).

Корни столь резкой переакцентировки надо искать в тех глубоких переменах, которые произошли в образе жизни и вслед за тем во всем мироощущении Сковороды. Позади остались годы скитаний, многолетние поиски места в жизни, молодая жадность к познанию новых краев, новых людей, новых наук; честолюбивые творческие планы и надежды; педагогические опыты, общение с молодыми друзьями, учениками, искренняя вера в воспитательную силу мудрого слова и доброго примера; горькие уроки непонимания, несправедливости, лжи, коварства, изнурительная борьба с завистниками и «оглагольниками»... Вся эта поэзия и проза жизни направляла душевную энергию Сковороды преимущественно на повседневное, практическое, на вопросы морально-«поведенческие», учила философии прежде всего прагматической, мудрости житейской, истинам обиходным. Впереди был этап совсем иной — этап не странствий, а странничества, поисков не для себя, а самого себя, этап спокойного, освобожденного от суеты и насущных забот подведения итогов, осмысления пережитого, увиденного, познанного, его критического анализа и пересмотра, становления — на новом уровне теоретической и социальной зрелости — обобщающих этико-философских концепций.

Крутой перелом в эвдемонистических взглядах Сковороды не случайно совпадает с написанием

«Наркисса»: именно здесь им впервые сформулированы мысли (они повторены вслед за тем в «Асхани» и будут многократно варьироваться в других сочинениях) о двойственности человеческой природы, ставшие философской основой его новой трактовки счастья.

Суть этих мыслей, если говорить коротко, в следующем. Исходя из своих представлений о «двух натурах» и «трех мирах» (макрокосм — великий мир, вселенная; микрокосм — малый мир, человек; символический мир — Библия), Сковорода приходит к выводу, что человек состоит из двух натур, видимой и невидимой. Первая — это внешняя оболочка, земное тело, тленная плоть, вторая же — внутренняя сущность, вечный дух, божественное начало. Диалектика заключается в том, что в человеке обе натуры и объединены, и одновременно самостоятельны. При этом — что для Сковороды главное — истинный человек — это его невидимая натура, дух, а натура видимая, плоть, тело есть лишь тень истинного человека, «тень безбытная», не имеющая собственного бытия. Мы останавливались уже на этом вопросе, разбирая диалог «Наркисс». Напомним только, как разъясняет суть дела Друг, выражающий позицию автора. «Ты сон истинного твоего человека,— втолковывает он Луке.— Ты риза, а он тело. Ты привидение, а он в тебе истина. Ты-то ничто, а он в тебе существо. Ты грязь, а он твоя красота, образ и план, не твой образ и не твоя красота, понеже не от тебя, да только в тебе и тебя содержит, о прах и ничто!» (I, 131)

Когда-то Сковороде, как многим и многим вокруг, казалось, что человеку неимоверно трудно удовлетворить свои запросы и потребности и тем самым стать счастливым. Теперь он понял, что это относится лишь к запросам тела, которые, конечно, невозможно игнорировать вовсе («Трудно одеть и питать тело, да надобно, и нельзя без сего», I, 345), но ни в коем случае не следует и абсолютизировать, обожествлять. Между тем люди, когда речь идет об их плотских желаниях, на редкость энергичны и проворны, но мало заботятся о потребностях духовных, забывают заглядывать в собственные «сердечные пещеры», не стремятся познать самих себя, свои действительные, а не мнимые потребности. А ведь это в конечном счете так просто и доступно, так нетрудно, ибо тот, кто знает себя и умеет

управлять своими желаниями, уже не зависит ни от кого, ни от чего. Его счастье — в его руках.

Легкость достижения блага оказывается, таким образом, главным критерием ценности этого блага, свидетельством его подлинности, естественности для человека. Секрет счастья, увы, неведомый большинству людей либо игнорируемый ими, заключается в том, что оно, как воздух и солнце, «туне везде и всегда даруется» (I, 111).

К переломному моменту в жизни и в духовном развитии Сковороды, то есть к началу 70-х годов, следует, по всей вероятности, отнести стихотворение, вошедшее в «Сад божественных песен» как песнь 28-я. В отличие от басни «Змея и Буфон», совсем недавно написанной, здесь всеобщий закон, по которому «вся Вселенна... сотворенна», усматривается уже в том, «что нужность не трудна, что трудность не нужна» (I, 66). В этой формуле явственно улавливается отголосок мысли Эпикура из его послания к Менекею: «...Все естественное легко добывается, а пустое... трудно добывается»[1]. В дальнейшем Сковорода трижды (в басне «Пчела и Шершень», в «Разговоре пяти путников» и в сопроводительном письме к диалогу «Икона Алкивиадская») прямо ссылается на древнегреческого философа.

Влияние на Сковороду, на его суждения о «нужном» и «трудном» античных этических представлений (кроме Эпикура, уместно было бы, пожалуй, упомянуть в этой связи и киников, и стоиков, как греческих, так и римских, например, Эпиктета, Сенеку, Марка Аврелия) весьма значительно, это вне всякого сомнения, но все же есть еще один источник, из которого он черпает. Это Библия и различные раннехристианские учения с их проповедью аскетической морали, в свою очередь, впрочем, немало взявшие из античной традиции. Подавление чувственных желаний, мирских устремлений, пренебрежение и даже ненависть к плоти, ее добровольное умерщвление считалось своеобразной формой «соучастия» в страданиях Христа и верным залогом постижения истины, обретения свободы духа. Сковороде такие мотивы не вполне чужды.

Он непримиримый враг богатства и властолюбия — этих лживых призраков счастья. Он страстно обличает тех, кто в поисках счастья «возгнездиться хотел на ка-

---

[1] Материалисты Древней Греции, с. 211.

питале» (I, 247). Но нельзя не видеть и того, что порою у Сковороды тема поиска подлинного счастья выступает в оболочке чисто христианского морализирования или же религиозно-философских метафор, воплощающих идею вечного борения «духа» с «плотью»:

Нельзя бездны океана горстью персти забросать,
Нельзя огненного стана скудной капле прохлаждать.
Возможет ли в темной яскине (пещере. — *Ю. Б.*) гулять орел?
Так, как в поднебесный край вылетев он отсель?
Так не будет сыт плотским дух.

Бездна дух есть в человеке, вод всех ширший и небес.
Не насытишь тем вовеки, что пленяет зрак очес.

(Песнь 11-я)

Такие понятия, как «златожадная» лихорадка или «дух несытости», утрачивают зачастую социальные контуры, оборачиваются просто «чревонеистовством», «угодием плоти», а праведный гнев против общественных язв выливается в формы, характерные для обличений библейских пророков: «Отступите от меня в пламень и жупел содомского сладострастия вашего, о любодеи! Бежите от меня, землеядные змеи, псы, мочащиеся к стене городской, плотожадные звери, вепри дубровные. Жрите терпии и волчец. Вот по губам вашим салат!» (II, 50).

В подобном духе выдержаны и пламенные монологи Варсавы, ведущего «прю» с Бесом: «Воровать ли или не воровать? Что труднее? Однако весь мир полон татей и разбойников... Нужная ли или многоценная одежда и дом? Что ли труднее? Однако весь мир блудокраснем красуется в суетное любодеяние глаз. Что удобнее, как хлеб и вода? Однако весь мир обременен чревонеистовством. ...Зависть, грабление, тяжбы, татьбы, убийства, хулы, клеветы, лицемерия, лихоимства, прелюбодеяния, стыдодеяния, суеверия... се всеродный потоп ноевский, верх, волос и голову мира подавляющий» (II, 103).

Собственно, весь диалог «Пря беса со Варсавою» представляет собой развернутую религиозно-философскую аллегорию, построенную на библейском материале. Перепалка по поводу басни «Змея и Буфон» — лишь подступ к главному предмету спора: насколько труден путь к вечному спасению и блаженству, многим ли смертным он под силу. Даймон настойчив в том, что «труден путь», «тесен, узкий, труден есть то же» (II,

97). «...Глух ты,— упрекает он Варсаву,— не слышащий, что тесный есть путь, ведущий в царствие небесное? И как мало стадо спасающихся? Как многие захотят войти и не возмогут?» (II, 95). Варсава убежден в другом: путь этот «неудобен и труден злым мужам. Но они за самими влекут трудность» (II, 97); врата царствия небесного «человеку довольно пространные», а тесны они «верблюду» — душе, отягченной мирским бременем: «Богатство, пиры и сласти мира сего...» (II, 96).

Почти та же тема остро дискутируется в диалоге «Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим»; говорим «почти», потому что тут в центре внимания уже не путь в рай, а, так сказать, сами райские «условия жизни». Что ожидает попавшего туда? Сатана ехидно замечает, что «преисподнее жительство в тысячу крат многолюднее... небесного», и объясняет это тем, что «претрудно быть жителем небесным» (II, 67). Архистратиг негодует: «Се клевета на господа вседержителя!» Вступая в решительную «брань» с Сатаною, он строит свою контраргументацию на тех представлениях о «трудном», которые исповедует и Варсава — Сковорода. «Нужность с трудностью так не вмещается, как свет со тьмою. Нужно солнце — трудно же ли? Нужен огонь, а труден ли? Нужен воздух, но труден ли? Нужна земля и вода, и кто без нее? Видите нужность? Где же при боку ее трудность? Ах, исчезла! Нет ей места в чертогах непорочной и блаженной нужности!.. В аду все делается то, что не нужное, что лишнее, что не надобное...» (II, 82)

Сегодняшнему читателю может показаться, что эта «брань» и эта «пря» суть не что иное, как схоластические богословские словопрения. Между тем для Сковороды рай и ад — в данном случае понятия аллегорические, дань традиционной книжности. Он озабочен делами сугубо земными, насущными, человеческими. В споре с темными силами ему важны не словесные формулы, не игра терминами, не хитросплетения изощренного ума, он отстаивает истину, исполненную большого философско-практического, гуманистического смысла, истину не просто открытую им, но выстраданную, глубоко личную.

Потому-то Сковорода (или близкие ему персонажи его сочинений) так неистово непримирим, так бескомпромиссен в утверждении нынешней своей позиции. Когда Бес призывает Варсаву перестать «высокобуй-

ствовать» и «облобызать» общепринятую точку зрения, «слывшую искони в народах», не ополчаться «на все академии, на все школы и на все их книги» (II, 94), тот с гневом отвергает даже намек на уступку. Ничто не может заставить Варсаву предпочесть «вепря Минерве» (II, 94), низкую ложь —истине. Когда Наеман, главный персонаж диалога «Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко», обращается к одному из собеседников, Фарре: «...Кто тебе насеял лукавое семя сие, будто трудно быть блаженным?.. О, да прилиппет язык их к гортани их!» (I, 257) — мы чувствуем, как кипят страсть и негодование автора, который сам когда-то изведал обманчивый вкус «лукавого семени»...

Его прежний взгляд на счастье заводил в тупик: человек по сути оказывался бессильным перед громоздящимися перед ним трудностями, счастье превращалось в утопию, в мираж. Но все предстает в совершенно ином свете теперь, когда стало ясно, что «нужность не трудна». Это вселяет надежду, открывает дорогу в будущее. Счастье становится возможным, достижимым, и не где-нибудь в горних высях, а на этой грешной земле, где так часто справляют свой шабаш несправедливость, беззаконие, многоликие низменные страсти. И не когда-нибудь, в будущей вечной жизни, а сегодня, в этот бурный, жестокий век. И не для кого-нибудь, не для абстрактного «жителя небесного», а для самого обыкновенного человека, для любого из нас, только бы он понял и до конца поверил, что счастье его зависит от него самого — «не далече оно. Близ есть. В сердце и в душе твоей» (I, 112).

Так возникает в этике Сковороды мотив «воли».

Впоследствии это понятие станет поводом для кривотолков. Недобросовестные критики попытаются истолковать его как синоним «свободы», а поскольку философ отзывается о «воле» не слишком одобрительно, ему навесят ярлык мракобеса, врага свободы. Как уже отмечалось, Н. Костомаров, отвергая подобные нелепые обвинения, обращал внимание на то, что Сковорода выступает не против воли вообще, а против «злой воли».

Действительно, из диалога «Пря беса со Варсавою» со всей очевидностью явствует, что Сковорода имеет в виду ту «волю», которая по сути означает либо *безволие* человека перед напором искушений и соблазнов,

либо *своеволие* его в удовлетворении порочных желаний, дурных наклонностей, «житейских похотей и плотских сластей» (II, 104). И то и другое не приносит ничего, кроме несчастья, ввергает в ад физических и душевных мук, запоздалого раскаяния.

Эта точка зрения сложилась у Сковороды явно не без влияния раннехристианской философской мысли. Он, в частности, опирается на авторитет Августина, одного из крупнейших представителей западной (латинской) патристики. М. Ковалинский не упоминает Августина в числе любимых авторов своего учителя, но сам Сковорода в трактате «Книжечка о чтении Священного писания, нареченная Жена Лотова» среди тех христианских авторов, «посланников от совета божия» (II, 37), которых он считает своими «наставниками», называет Августина. Можно не сомневаться, что ему были известны какие-то сочинения этого выдающегося религиозного мыслителя и писателя рубежа IV—V веков. Наверняка он был знаком со знаменитой «Исповедью», доступной ему, в совершенстве владеющему латынью, и в оригинале, и в русском переводе, вышедшем в 1733 году.

На Сковороду не могло не произвести огромного впечатления это сочинение, автор которого, «сумрачный грешник, оценивающий свою прошлую жизнь с точки зрения строгого епископа» [1], с беспрецедентными для его эпохи достоверностью и глубиной психологического самоанализа раскрывает противоречивость человеческой натуры, показывает динамику развития и становления личности как процесса неоднозначного, не свободного от сомнений, душевных мук, ошибок, уступок соблазнам, а подчас и падений на «дно бездны» [2]. Мотив «бездны» привлекает к себе особое внимание Августина, связывающего с ним представление о сложности и неисчерпаемости душевного мира человека. Он глубоко задумывается над смыслом 41-го псалма Давида «Бездна бездну призывает...». «Если бездна есть нечто глубокое,— замечает Августин,— то разве сердце человеческое не бездна? Что глубже этой бездны?» [3]

[1] Питирим, архиепископ Волоколамский. О Блаженном Августине. — Богословские труды, сб. XV. М., 1976, с. 14.

[2] Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонского.— Богословские труды, сб. XIX. М., 1978, с. 84.

[3] Там же, с. 261.

Характерно, что и Сковорода обращается к тому же 41-му псалму, им навеяна песня 11-я из «Сада божественных песен» («Нельзя бездны океана...»). Часто встречаем у него и сравнение сердца с бездной. Именно «нечистая сердечная бездна» (II, 104), это средоточие «злой воли», рассматривается философом как главное и наиболее опасное препятствие на пути человека к счастью. В песне 28-й, имея в виду суждения Августина о соотношении между свободной волей человека и «адской бездной» зла (подобных мест немало и в «Исповеди», и в других его сочинениях), Сковорода пишет:

Правду Августин певал: ада нет и не бывал,
Воля — ад, твоя проклята,
Воля наша — печь нам ада.
Зарежь ту волю, друг, то ада нет, ни мук.
Воля! О несытый ад! Все тебе ядь, всем ты яд.
День, ночь челюстьми зеваешь,
Всех без взгляда поглощаешь;
Убей ту душу, брат, так упразднишь весь ад.

Возможны два вывода из такой трактовки «воли».

Вывод первый: Сковорода верит в человека, гуманизм его активен, взгляд на проблему счастья достаточно оптимистичен. В конечном счете свою судьбу человек выбирает сам, в этом его свобода, в этом же и его ответственность. Если он найдет в себе силы убить собственную «злу волю», а эти силы в человеке изначально есть, если он твердо усвоит, что единственно нужна и потому нетрудна добродетель, ему откроется путь к счастью, и он убедится, что «блаженным быть легко» (I, 244).

Не исключен, однако, и вывод несколько иной. Хотел или не хотел того Сковорода, но по логике его суждений выходит, что никто не виновен в бедах и несчастиях человека, кроме него самого, капризов его злой воли. «Ах, проклятая воля! — восклицает Варсава по ходу своей полемики с Бесом.— Ей, ты единая миру, как лев из ограды своей, преграждаешь ему путь в блаженный *исход* жизни оный!» (II, 104). Как же можно и какое право ты имеешь судить о несовершенствах окружающего мира, если столь несовершенен сам? Что толку в обличении пороков общества, если столь губительны твои собственные пороки? «...Погибающему миру не бог, открывший двери и объятия отчие, но сам он есть себе, и его воля виною» (II, 103). Стало быть, единственная помеха в стремлении человека к счастью — он сам, превыше всего поставивший

свою волю, и единственное спасение — воля бога, его «объятия отчие»...

Какой же из этих выводов справедлив? Хотелось бы определенно сказать, что первый. Но эта была бы только часть правды, а значит, отступление от нее. Ибо, как это ни покажется парадоксальным, верны оба вывода, каждый из них отражает какую-то грань представлений Сковороды о человеке, а взятые вместе, в диалектической взаимосвязи, они свидетельствуют об исторически обусловленной противоречивости его «науки о счастье», его философско-этической концепции, мировоззрения в целом. Новое вино еще налито в старые мехи...

...А теперь вернемся к тому, с чего начинали,— к басне «Змея и Буфон», из-за которой, собственно, и разгорелся сыр-бор.

Один из исследователей, И. Иваньо, комментируя эту басню, обратил внимание на противоречие между ее моралью и логикой самого сюжета: что легко сделать змее — обновить свою кожу — в соответствии с природными свойствами ее организма, то действительно трудно, невозможно сделать лягушке, организм которой для этого не приспособлен [1]. Мысль простая, из тех, что лежат, так сказать, на поверхности, однако Сковороде она как-то не пришла в голову...

Это тем более удивительно, что в других баснях того же «гужвинского» цикла, тогда же написанных и типологически близких «Змее и Буфону», схожие сюжетные мотивы подсказывают Сковороде совсем иной вывод. Вот, например, басня шестая, «Колеса часов». Тот факт, что разные колеса в часах качаются в разные стороны, не только не мешая друг другу, но обеспечивая тем самым нормальный ход механизма, наталкивает автора на обобщение: «По разным природным склонностям и путь жития разный». Та же мысль приводится в басне тринадцатой, «Орел и Черепаха». Не потому погибла Черепаха, пытавшаяся научиться летать, что эту «проклятую науку» «сам сатана... выдумал», а потому, что взялась за дело, которое ей «не по природе».

Намного раньше, еще в 1760 году, Сковорода написал (параллельно по-латыни и «малороссийскими фарбами») «Басню Эзопову», где рассказана история о Волке, который, увлекшись исполнением на флейте

[1] См.: Філософія Григорія Сковороди, с. 213—214.

«минавета», стал жертвой собак. Сковорода признавался, что поводом для написания этого произведения стала явная неспособность некоторых учеников Харьковского коллегиума к учению, и очень гордился тем, что после басни епископ Иоасаф Миткевич более сорока молодых людей освободил «от училищного ига в путь природы их» (I, 461). В «присказке» к басне, однако, он от конкретного факта выходит к обобщению:

Не ревнуй в том, что не дано от бога.
Без бога (знаешь) ни же до порога.

Подробно свои взгляды на «природу» и «природные склонности» Сковорода излагает в известном письме к Василию Максимовичу. Уподобляя жизнь человеческую «комедиальным играм», философ подчеркивает, что все роли в этой комедии заранее определены «благоразумным сочинителем» и потому каждый человек должен достойно исполнять ту роль, которая в наибольшей мере отвечает его способностям и склонностям. Главное — «осматриваться на свою природу, кратко сказать, познать себя самого, к чему он рожден, ибо никого бог не обидел». Непонимание этой истины, по мнению Сковороды, рождает «смятение в театре», приводит к «непорядкам», толкает людей на ложный жизненный путь. «Не оттуда ли, что многие, по пословице, не родились к священству, да повлезали в ризы и, не будучи грибами, повлезали в кузов?» Иные «изрядные были бы купцы или пахари, если бы не принялись за противную их природе стать» (II, 304).

Письмо к Василию Максимовичу не датировано, однако очевидно, что оно относится к концу 60-х годов, к тому поворотному моменту в биографии Сковороды, когда он, безмерно устав от житейской суеты, от изнурительной борьбы с недругами и «оглагольниками» (горячим дыханием этой борьбы пронизано все письмо), делает свой окончательный выбор в пользу «приватной и уединенной» жизни. Он убежден, что скромное, непритязательное «амплуа» странствующего философа, которое досталось ему «на театре жизни нашей», соответствует собственной его «меланхоличной» природе, в этой «маске», пишет Сковорода, «если не могу ни в чем любезному отечеству услужить, то по крайней мере всеми силами стараться стану не быть никому ни в чем вредным» (II, 305).

Примерно в ту же пору состоялся примечательный разговор Сковороды с тогдашним харьковским генерал-

губернатором Е. А. Щербининым, пересказанный М. Ковалинским. На вопрос Щербинина, почему он не возьмет себе «никакого известного состояния», философ ответил: «Свет подобен театру: чтоб представить на театре игру с успехом и похвалою, то берут роли по способностям. Действующее лицо на театре не по знатности роли, но за удачность игры вообще похваляется. Я долго рассуждал о сем и по многом испытании себя увидел, что не могу представить на театре света никакого лица удачно, кроме низкого, простого, беспечного, уединенного: я сию роль выбрал, взял и доволен». Характерна реакция Щербинина: «Вот умный человек! Он прямо счастлив...» (II, 394—395) Генерал понял, что имеет дело не с неудачником и не с экстравагантным чудаком, а с человеком, осознанно избравшим свою судьбу, свой путь к счастью.

Был ли в действительности такой разговор или это один из многих апокрифов, посвященных Сковороде, с уверенностью трудно сказать, но он достоверно отражает ход мыслей философа, его душевное состояние. В этом лишний раз убеждает басня двенадцатая «Оселка и Нож», отмеченная ярко выраженной печатью автобиографичности. Объясняя, почему она не может, да и не хочет принять предложение Ножа вступить в их «стать» и быть ножом, Оселка (оселок.— *Ю. Б.*) говорит: «...Став ножом, никогда столько одна не перережу, сколько те ножи и мечи, которые во всю жизнь мою переострю...» Смысл басни, собственно, ясен уже из этих слов, однако Сковорода не ставит точку, он пишет «силу» (мораль), которая прямо корреспондирует с обстоятельствами его жизни: «Родятся и такие, что воинской службы и женитьбы не хотят, дабы других свободнее поощрять к разумной честности, без которой всяка стать недействительна». Несомненно, это ответ Сковороды тем своим недругам, которых шокировали его взгляды, поступки, образ жизни и которые на этом основании отказывали ему в праве преподавать в Харьковском коллегиуме.

Как видим, представления философа о природных склонностях, их определяющем влиянии на судьбу человека, его роль в обществе вырастали прежде всего на почве личного, порою горького жизненного опыта, в стройную систему они в тот период еще не оформились.

Весной 1774 года Сковорода создает второй, «бабаевский» (он жил тогда в селе Бабаях) цикл басен,

где вновь возвращается к той же теме, причем здесь, в частности в баснях «Собака и Кобыла» и «Пчела и Шершень», появляются новые понятия — «сродность» и «сродный труд». Они стали ключевыми для цельной философско-этической концепции, изложенной в диалоге «Букварь мира».

Дарственное письмо В. С. Тевяшову, которому Сковорода посылает «Букварь мира», датировано 1 января 1775 года, однако речь идет, по всей видимости, не о новой, а о доработанной и заново переписанной рукописи. Создавался диалог, по крайней мере первый его вариант, значительно раньше, в 1772 году — по характеру бесед и составу их участников, а главное, по проблематике он явно относится к «острогожскому» циклу. В сущности, это продолжение и развитие центральной для всего цикла темы — темы счастья, «душевного мира», прежде всего в социальном ее аспекте.

Разговор начинается «от противного»: в чем заключается «несчастия путь», каковы его «дорожки»? Хорошо знакомый уже нам по другим диалогам Григорий, определяя «самое переднее крыльцо и преддверие, вводящее в пагубу», называет четыре главных предпосылки несчастья:

«А. Входить в несродную стать.
Б. Нести должность, природе противную.
В. Обучаться, к чему не рожден.
Г. Дружить с теми, к кому не рожден» (I, 418).

Соответственно счастье следует искать на противоположном полюсе — там, где главенствует природа, естественность, «сродность». Сравнивая общество с часовым механизмом, а человека — с его частью, Григорий говорит, что этот общественный механизм функционирует нормально в том случае, «когда каждый член не только добр, но и сродную себе... должности часть отправляет. И сие-то есть быть счастливым, познать себя, или свою природу, взяться за свою долю и пребывать с частию, себе сродною, от всеобщей должности» (I, 418). Человеческое счастье предстает не как однозначное, метафизически трактуемое понятие, а как сложный комплекс социальных и личностных факторов, как подвижная система связей и взаимозависимостей между природными склонностями и возможностями их удовлетворения, между самопознанием и самореализацией, между нравственностью и трудом. «Самая добрая

душа тем беспокойнее и несчастливее живет, чем важнейшую должность несет, если к ней не рождена. ...Как же не потерять («веселие духа», то есть счастье.— *Ю. Б.*), если вместо услуг обижает друзей и родственников, ближних и дальних, однородных и чужестранных? Как не обижать, если вред приносит обществу? Как не повредить, если худо нести должность? Как не худо, если нет упорной старательности и неутомимого труда? Откуда же уродится труд, если нет охоты и усердия? Где ж возьмешь охоту без природы?» (I, 418) Один путь ведет и к общественной пользе, и к личному счастью: «Нужно только узнать себя, куда кто рожден. Лучше быть натуральным котом, нежели с ослиною природою львом» (I, 438).

Этот взгляд целиком разделяют все участники диалога (вообще здесь, в отличие от других сочинений «острогожского» цикла, почти нет споров, полемики, лишь Афанасий изредка что-нибудь спросит или скажет невпопад, но его сразу же поправляет Григорий). Каждый из друзей стремится внести свой вклад в общую концепцию. Так, Яков, прототипом которого был, как мы помним, художник Я. И. Долганский, уверяет, что охотно бросил бы «писать с натуры» и стал бы горшечником, если бы всерьез почувствовал «сродность к гончарному делу» (I, 421). Другие приводят поучительные примеры, иллюстрирующие как нелепые и вредные несродности, так и подлинные сродности. В первых усматривается причина всех общественных бед и пороков, во вторых — источник и гарантия всяческого благоденствия и счастья. «Где согласие дражайшего мира? Где живость сердечного веселия? Кто безобразит и растлевает всякую должность? Несродность. Кто умерщвляет науки и художества? Несродность. Кто обесчестил чин священничий и монашеский? Несродность. Она каждому званию внутреннейший яд и убийца... Иди лучше паши землю или носи оружие, отправляй купеческое дело или художество твое. Делай то, к чему рожден, будь справедливый и миролюбивый гражданин — и довлеет» (I, 449).

Перед нами своего рода утопический эскиз гармоничного общества, которое зиждется на соответствии социального положения каждого члена его духовной природе, то есть на сродности. Последняя, в представлении Сковороды, носит самодовлеющий характер. «Природа и сродность значит врожденное божие благоволение и

тайный его закон, всю тварь управляющий...» (I, 437) Сказанное в полной мере относится и к человеку — с точки зрения принципа сродности он есть существо внеисторическое, абстрактное, реализующее свои природные склонности как бы в лабораторных условиях, очищенных от примет времени и противоречий окружающей действительности. Да и сами эти склонности человека, его духовная природа (а Сковорода, говоря о сродности, принимает во внимание исключительно природу духовную, «невидимую натуру») трактуется метафизически, в отрыве от реальных общественных отношений.

Подобно всякой утопии, учение Сковороды о сродности, взятое в его прогностическом аспекте, как программа достижения гармонии между человеком и обществом, не могло, разумеется, выдержать проверки действительностью. Ценность и значимость его в другом.

Оказалось, что эта на первый взгляд сугубо отвлеченная, чисто этическая концепция таит в себе немалую взрывную силу. Философские размышления о том, что хорошо бы каждому в этом мире заниматься лишь тем, «к чему рожден», незаметно перерастают в обличение карьеризма, тщеславия, жажды наживы: «Если, по пословице, на должность мостишься, как коза на кровлю, для того, чтоб через нее вскочить на кучу изобильного тщеславия, видно, как в зеркале, что ты не к должности усерден, а посему и не рожден, следственно, и не записан на небесах, разве у людей» (I, 450). Смиренная нравственная проповедь неожиданным образом начинает звучать как инвектива по адресу тех, кто в тщетной погоне за призраком счастья меняет добродетель и честность на несродный чин, как будто высокое звание и богатая одежда могут что-то изменить в их жизни и в них самих. Горькие сетования и язвительные комментарии по поводу отступления от принципа сродности оборачиваются резким осуждением господствующих порядков: «...Когда уже стал волк пастухом, медведь монахом, а жеребчик советником, сие не шутка, но беда. О, когда бы проникли, сколь сие обществу вредно!» (I, 431) Ведь подобные несообразности чреваты тем, что превращают «правление — в мучительство, судейство — в хищение, воинство — в грабление, а науки — в орудие злобы» (I, 428).

До Сковороды на Украине, пожалуй, у одного Ивана Вишенского, этого украинского Аввакума, а позднее — у Тараса Шевченко обнаружим такой обжигающий социально-критический пафос, такой бескомпромиссный нравственный максимализм.

Есть у сковородинской концепции еще одна очень важная грань. По сути первым в украинской литературе Сковорода сумел по-новому взглянуть на труд, увидеть в нем не тяжкое проклятье, божью кару за первородный грех Адама и Евы и не просто средство к существованию, а источник радости, душевного удовлетворения, важнейшую предпосылку счастья. Таким трудом, по Сковороде, может быть лишь труд «сродный», отвечающий природе человека, его склонностям и потребностям. Это не любой, первый попавшийся род занятий и не профессия — ведь нередко «искусный врач неудачно лечит». Это еще и великое «чудо», когда «шило... бреет, а бритва не берет», это и «тайная пружина», то невидимое и неуловимое «нечтось», которое в человеке «есть всему голова и конечная красота» (I, 423).

(**Заметки на полях.** Хорошо, но как быть с высказываниями Сковороды несколько иного рода? Вот что он пишет из Гусинской пу́стыни харьковскому купцу А. Д. Карпову в феврале 1779 года: «А что ли делаю в пу́стыни? Не спрашивайте. Недавно некто обо мне спрашивал: «Скажите мне, что он там делает?» Если бы я в пустыни от телесных болезней лечился, или оберегал пчел, или портняжил, или ловил зверей, тогда бы Сковорода казался им занят делом. А без сего думают, что я празден, и не без причины удивляются». Приведя известное библейское изречение, что не хлебом единым жив человек, философ замечает: «О сем последнем ангельском хлебе день и ночь печется Сковорода. Он любит сей род хлеба паче всего... Вот что он делает, во пу́стыни пребывая» (II, 313—314).

Д. Багалей, цитируя эти слова Сковороды, усматривает в них параллель с «этическими требованиями Л. Н. Толстого», выраженными в его теории «неделания» [1].

Напомним кратко, о чем идет речь.

---

[1] См.: Багалій Д. І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. Харків, 1926, с. 342—344.

В 1893 году Л. Толстой ознакомился, сначала в изложении «Русских ведомостей», а затем по публикации во французской газете, с текстом речи Э. Золя, озаглавленной «Юношеству». Как отмечает Толстой в письме к Д. А. Хилкову, Золя в своей речи высказывает тревогу по поводу тяги студенчества «к мистицизму, как он называет религиозные течения в новой французской молодежи... И против этого он рекомендует науку и труд, не объясняя того, что мы должны называть и признавать наукой, и, главное, какой труд» [1]. Почти сразу же, не откладывая, Толстой пишет статью с вызывающе полемическим названием «Неделание».

Было бы грубой ошибкой не заметить, что, отвергая призывы Золя к труду, Толстой выступает не вообще против труда (труд это «необходимость», «потребность, лишение которой составляет страдание» [2], подчеркивает он), а против фетишизации труда как «горячечной деятельности во имя дел, требуемых языческим пониманием жизни» [3], иными словами — во имя буржуазного идеала материального благополучия. В такой фетишизации писатель видит одно из «суеверий» современного ему «ложно организованного общества», своего рода «нравственно анестезирующее средство», отвлекающее человека от главного, по мнению Толстого,— от постижения смысла собственного существования. «Всем некогда, некогда очнуться, опомниться, оглянуться на себя и на мир и спросить себя: что я делаю? зачем?» [4]

Чтобы изменить существующее «устройство жизни», человеку надо прежде всего вырваться из заколдованного круга буржуазных представлений о счастье, о цели своей деятельности, преодолеть инерцию одурманивания себя «ложными верованиями религии или науки и, главное, неустанным самодовольным трудом над делами, не оправдываемыми их совестью...» [5]. Людям «нужно только остановиться, перестать думать то, что они делают, сосредоточиться и подумать» [6]. В этом и заключается суть предлагаемого Толстым «недела-

---

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 66, с. 325—326.
[2] Там же, т. 29, с. 187.
[3] Там же, с. 200.
[4] Там же, с. 199.
[5] Там же.
[6] Там же, с. 198.

ния» — неделания не в буквальном, не в житейском, а в философско-этическом смысле.

Имено *так* понятое толстовское «неделание» близко сковородинской «праздности». Вернемся еще раз к высказываниям Сковороды из письма к А. Д. Карпову. «Правда,— пишет философ,— что праздность тяжелее гор Кавказских. Так только ли разве всего дела для человека: продавать, покупать, жениться, посягать... воевать, тягаться, портняжить, строить, ловить зверя?.. Так вот же сей час видна бедности нашей причина: что мы, погрузив все наше сердце в приобретение мира и в море телесных надобностей, не имеем времени вникнуть внутрь себя, очистить и поврачевать самую госпожу тела нашего, душу нашу. Забыли мы сами себя, за исключением раба нашего, неверного телишка, день и ночь о нем одном пекясь» (II, 313).

Нет, это отнюдь не оправдание праздности (ведь она «тяжелее гор Кавказских») и не бездумная самодовлеющая игра «драгоценностями», добытыми «из глубины собственной души» [1]; это другое — предпочтение «внутренней», душевной деятельности человека, направленной на самопознание и самосовершенствование, деятельности «внешней», подчиненной лишь достижению сытости, материального довольства; это — своеобразное проявление того антиутилитаристского, а в основе своей уже раннего антибуржуазного пафоса, который характерен для этической программы Сковороды [2]. Какого-либо отрицания труда, высокомерного или пренебрежительного отношения к нему здесь нет и в помине).

Постарайся познать себя, обращается Сковорода к человеку, к каждому из нас, постарайся разгадать свою природу: предназначено ли тебе быть земледельцем или воином, ремесленником или купцом, родился ли ты «к пиктуре, к архитектуре, к книге» (I, 421), или к богословию, или к любому другому занятию,— и природа разожжет в тебе охоту к этому «сродному» делу, а охота «стремится к труду и радуется им, как сыном своим». «Кратко сказать, *природа* запаляет

---

[1] Товкачевський А. Григорій Савич Сковорода. — Українська хата, 1913, № 4—5, с. 264—265.

[2] См. полемику по этому вопросу в «Життя й революція», 1926, № 4, 8.

к делу и укрепляет в труде, делая труд сладким» (I, 419).

Как же он все-таки наивен, наш Сковорода! Ему кажется, ему хочется верить, что преодолеть несправедливое, противоречащее человеческим склонностям разделение труда вполне возможно, надо только заменить его разделением «естественным», коренящимся в самой природе; что важны не экономические результаты труда и их распределение, а исключительно его нравственный смысл; что праздность, пресыщенность и другие столь ненавистные ему пороки исчезнут сами собой, а бедность перестанет быть бедностью, если каждый будет честно, «усердно» и с радостью делать то дело, которое определено ему изначально. Он и не замечает, что тем самым человек труда по сути лишается свободы выбора («Не думай никто, будто от нашей воли зависит избрать стать или должность», I, 420), оказывается фатально обреченным на роль винтика в общественном механизме — к вящему удовольствию «волков-пастухов» и «медведей-монахов»...

Этот неосознанный, «наивный» — назовем его так — консерватизм отчетливо виден в «Букваре мира», в главе, которая называется «Сродность к хлебопашеству». Когда один из участников диалога, Афанасий, признается в своей склонности к земледельству, другой из собеседников, Лонгин, строго внушает ему: «Ты к сему родился затем, что иные к иному; а они рождены к другому потому, что ты к сему. Божие сие царство есть: не спорь же. Прибирайся пахать землю, заготовлять пищу для людей и скотов, водить стада или пчел или что твой в тебе господь повелит. ...Сего ожидает от тебя отечество твое» (I, 440). Но разве господь бог, а не всесильный барин «повелевает» крепостному крестьянину гнуть на него спину? И не он ли, а вовсе не «отечество» присваивает себе плоды этого подневольного труда? Что ж, выходит, такова его, барина, «природа», таково его «сродное» дело. «Не спорь же»...

Как не спорит, например, Пчела из басни «Пчела и Шершень». Симпатии автора здесь очевидны, его социально-нравственные оценки однозначны: трудолюбивая Пчела предстает как идеальный образец самоотверженного выполнения своего жизненного предназначения, она «есть герб мудрого человека, в сродном деле трудящегося»; Шершень, этот «высокий дурак»,— «образ людей, живущих хищением чужого и рожденных

на то одно, чтоб есть, пить и проч.». Но до чего же незавидна, если вдуматься, доля Пчелы! За ее тяжкий, людям полезный труд те же люди ей «часто вредят, принося вместо награждения смерть». Пчела, однако, не ропщет, она приемлет это как неизбежность. «К сему мы рождены и не перестанем, пока не умрем». Так уж предопределено ей природой — вечно и беспросветно трудиться, довольствуясь лишь сладостью самого процесса труда, но не добытого меда, да еще сознанием того, что она живет «по натуре». По Сковороде, именно последнее и есть источник счастья. «Сладок... труд телесный, терпение тела и самая смерть его тогда, когда душа, владычица его, сродным услаждается делом. Или так жить, или должно умереть». Шершень же всю жизнь будет, не трудясь, «плавать в изобилии», но при этом «болеть мыслями», «смертно мучиться без сродного дела» (I, 100).

Мотив «скуки», душевных мук постоянно сопутствует размышлениям Сковороды о счастье. Это своего рода антимир, противостоящий «душевному миру», «веселию сердца», в его гравитационное поле неизбежно попадает каждый, кто, подобно Шершню или Кукушке из басни «Кукушка и Косик», лишен радости «сродного» труда и «как не спокоен, так и не счастлив» (I, 93).

Одна из глав «Букваря мира» называется «Картина изображенного беса, называемого *грусть, тоска, скука*». Душа человека, лишенного «сродного действия», уподобляется здесь мечущейся в закрытой горнице пчеле, «а солнечный светлейший луч, окошко пронзающий, зовет ее на цветоносные луга». Такая душа не находит себе места, никогда ничем не довольна. «Гнусны кажутся соседи, невкусны забавы, постылы разговоры, неприятны горничные стены, немилы все домашние; ночь скучна, а день досадный, летом зиму, а зимою хвалит лето; нравятся прошедшие авраамские века, или сатурновы; хотелось бы возвратиться из старости в молодость, из молодости в отрочество, из отрочества в мужество; хулит народ свой и своей страны обычаи, порочит натуру, ропщет на бога и сама на себя гневается. То одно сладкое, что невозможное; вожделенное — что минувшее; завидное — что отдаленное. Там только хорошо, где ее нет, и тогда, когда ее нет. Больному всякая пища горькая, услуга противна, а постель жестка. Жить не может и умереть не хочет» (I, 434).

Невидима, неуловима, непостижима эта «скука, волнующая душу», эта «мысль нечистая, буря лютая» (I, 434). От нее не спрячешься в дальних краях, па экзотических островах и в глухой пустыне, не защитишься ни крепостными стенами, ни воинскими доблестями, не утолишь ее телесными наслаждениями: «Покажи мне хоть одного из таких любопрахов, какой имеет удовольствие в душе своей» (I, 145). Но, быть может, менее всего спасают от «беса скуки» богатство и власть, «золоченые крыши», «светлые чертоги», «престолы сильных» (I, 434)...

Возлети на небеса, хоть в версальские леса,
Вздень одежду золотую,
Вздень и шапку хоть царскую,
Когда ты невесел, то все ты нищ и гол;
Завоюй земной весь шар, будь народам многим царь,
Что тебе то помогает,
Если внутрь душа рыдает?
Когда ты невесел, то все ты подл и гол.

(Песнь 28-я)

Подлинная власть заключена не в царском венце, скипетре, гвардии — все это «тень и маска». «Достань же себе свыше сердце царское... Дух правды, он-то есть сердце царя. Правда утверждает престолы сильных и обладает народами. И что сильнее ее? Кто как правда?» И подлинное богатство — не «палаты, колесницы, серебро и золото» (I, 260), и не роскошные одежды, и не сытость чрева, а мир в сердце, согласие с самим собой. «...Не легче ли тебе питаться одним зельем суровым и притом иметь мир и утешение в сердце, нежели над изобильным столом сидеть гробом повапленным, исполненным червей неусыпных, душу день и ночь без покоя угрызающих? Не лучше ли покрыть телишко самою нищею одеждою и притом иметь сердце, в ризу спасения и одеждою веселья одетое, нежели носить златотканое платье и между тем таскать геенный огонь в душевном недре, печалями бесовских маперов сердце опаляющий? Что пользы сидеть при всяком довольстве внутри красных углов телом твоим, если сердце ввержено в самую крайнейшую тьму неудовольствия?..» (I, 345—346)

Вопросы эти носят чисто риторический характер, и ответ Сковороды не вызывает сомнений. Он подсказан философу не столько книжной премудростью, сколько опытом всей его жизни, которая, собственно, и была

самым убедительным ответом. «Избегай молвы, объемли уединение, люби нищету, целуй целомудренность, дружись с терпеливостью, водворися со смирением, ревнуй по господу вседержителю... Сие иго вельми благо и легко есть» (I, 260). Счастливым быть легко...

Сковорода. «Брось Коперниковски сферы...»

«Разговор пяти путников об истинном счастии в жизни» построен так, что довольно долго в дискуссии участвуют только четверо. Пятый «путник», Лонгин, как выясняется, сидел в сторонке под яблоней, скрытый ветвями, «все до точки слышал» (I, 326), однако до поры до времени помалкивал, по-видимому тщательно обдумывая то, что мог бы и хотел сказать. Зато и включается он в беседу непринужденно, уверенно, сразу же привлекая к себе внимание новым поворотом темы. Речь заходит о науке. До этого о «высоких науках» упоминает Григорий, но лишь упоминает, а Лонгин посвящает им развернутый монолог. Мы уже касались мимоходом этих его размышлений, намереваясь к ним вернуться и рассмотреть подробнее. Пора это сделать.

Но сначала — немного о псевдонауке.

...«Вчера сделался пожар»,— таким сенсационным сообщением Якова открывается диалог «Букварь мира». Впрочем, это, оказывается, просто иронически окрашенная метафора: накануне, в гостях, Якову довелось встретить «шайку ученых», и там «при бутылках и стаканах ужасный загорелся диспут» (I, 416). Узнаем и имена участников компании: «Первый Навал, второй Сомнас, третий Пификов, люди славно ученые, а прочих не знаю» (I, 417).

О, да здесь знакомые лица! Навала и Сомнаса мы хорошо помним по «Наркиссу», там они пытались опутать всех и вся липкой паутиной схоластических словопрений. Теперь к ним присоединилось еще несколько «коллег». Среди них лишь один наделен именем, но зато каким! Пификов — ведь это от греческого слова, обозначающего обезьяну...

Вот между этими представителями «славно ученой» братии и разгорелся диспут. Из рассказа Якова следует, что предметом дискуссии было «человеческое счастье», пути и средства достижения его. При этом, од-

нако, становится очевидно, что разговор идет бестолковый, путаный, спорят люди без царя в голове, лишенные ясной идеи, глухие к доводам логики и друг друга, зашоренные каждый своими кастовыми представлениями. Искали залог счастья кто в механике и химии, кто в геометрии и медицине, кто в истории, грамматике, политике... Был даже спор о том, «какая пища здоровее, какое вино полезнее»... Не удивительно, что Яков «не мог ничего понять» (I, 416).

С пификовыми и им подобными все ясно — это «шайка» лжеученых, их нельзя принимать всерьез.

Лонгин в упоминавшемся выше монологе говорит совсем о другом — о подлинной науке, о реальных достижениях человеческого разума. «...Измерили море, землю, воздух и небеса и обеспокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в Луне гор, рек и городов, нашли закомплетных миров несчетное множество, строим непонятные машины, засыпаем бездны, возвращаем и привлекаем стремления водные, что денно новые опыты и дикие изобретения».

Но откуда эта скептическая интонация, которая улавливается в подтексте? Почему не восхищение делами ума и рук человеческих, а горечь и тревога слышатся в словах: «Боже мой, чего не умеем, чего мы не можем!» (I, 326)?

Дело в том, говорит Лонгин, что «все сии науки не могут мыслей наших насытить», не в состоянии заполнить «бездну душевную». Мы безраздельно уверовали в силу и неограниченные возможности нашего разума, у нас голова кругом идет от его успехов, но при этом мы чувствуем, что «чего-то великого недостает». Мы радуемся тому, что в нашем распоряжении есть самые разные науки — математика, физика, механика, медицина с другими их «буйными сестрами», но «чем изобильнее их вкушаем, тем пуще палит сердце наше голод и жажда...» (I, 326—327). Это — голод духовный, это — жажда познания самих себя, без чего нет и быть не может действительного счастья.

Здесь Сковорода, несомненно, разделяющий мысли Лонгина, вскрывает одно из самых драматических противоречий в процессе развития человечества, особенно обострившееся в эпоху становления буржуазных отношений,— разрыв между знанием и моралью, между разумом, возомнившим себя единовластным хозяином, и Золушкой века — нравственностью. Обнажился пугающий

парадокс цивилизации: «науки, как на торжищах купля, кипят и мятутся», а люди «хищнее суть птиц, невоздержаннее скотов, злобнее зверей, лукавее гадов, беспокойнее рыб, невернее моря, опаснее африканских песков...» (II, 114). Они «чересчур любопытны, рачительны и проницательны» только «в посторонних околичностях» (I, 326) — в освоении внешнего мира и на редкость равнодушны и близоруки в том, что касается мира внутреннего, неисследованных глубин собственного сердца. Окажись сегодня у нас на Земле «житель из городов, населенных в Луне», разве не был бы он поражен тем, что мы «небесные знаки столь искусно понимаем», а «в экономии крошечного мира нашего» беспомощны? Подобно тому бестолковому математику, который «твердо разумеет циркуль, окружением своим многие миллионы миль вмещающий, а в маленьком золотом кольце той же силы и вкуса чувствовать не может». Или безумному книжнику, «кто слова и письмена в 15 аршин разуметь и читать может, а то же, альфа или омега на маленькой бумажке или на ногте написанное, совсем ему непонятно». Или подобно той ведьме, «которая знает, какое кушанье в чужих горшках кипит, а в своем доме и слепа, и нерадива, и голодна» (I, 328).

Лонгину вторит еще один постоянный персонаж диалогов «острогожского» цикла, Григорий.

В «Кольце» он рисует обобщенный сатирический портрет бойких «молодчиков», которые, нахватавшись обрывков новомодных научных теорий, возомнили, будто «вооружены рогом единорога», до конца постигли премудрости жизни, твердо стали на дорогу, ведущую к счастью. «А если мой молокососный мудрец сделается двух или трех языков попугаем, побывав в знатных компаниях и в славных городах, если вооружится арифметикою и геометрическими кубами, пролетев несколько десятков любовных историй и гражданских и проглянув некоторое число коперникаиских пилюль?» Тогда уж для подобного «высокопарного орла» все Платоны, Солоны, Сократы, Пифагоры, Цицероны «суть одни только мотыльки, над поверхностью земли летающие». Под громкий хор «хвалителей» и льстецов, удивляющихся «новорожденной в его мозге премудрости, утаенной от всех древних и непросвещенных веков», эти «молодецкие умы» с легкостью пересуживают «древних веков речения», объявляя суеверием все, что у ве-

ликих мыслителей прошлого им не по нутру. «И подлинно: возможно ли, чтоб сии терновники,— с гневом и сарказмом комментирует Григорий,— могли нечто разуметь о премудрости, о счастии, о душевном мире, когда им и не снилось, что Земля есть планета, что около Сатурна есть Луна, а может быть, и не одна?» (I, 353).

Но что нам пользы «приобрести целой Вселенной владение, а душу потерять? — спрашивает Григорий в другом диалоге, в «Разговоре пяти путников».— Что ты в мире сыщешь столь дорогое и полезное, чтоб заменять отважился за душу твою?» (I, 341)

Вот, например, гелиоцентрическая теория Коперника — разве это не эпохальное научное открытие, которое поистине дает человеку ключ к «владению целой Вселенной»?

Сковорода знает ей цену. «Коперниковски сферы», «Коперниковы (Коперниковские, Коперниканские) миры» — эти понятия встречаются у него часто. Заметно, что система великого польского ученого, о которой говорится во многих философских курсах, прочитанных в Киевской академии [1], высоко ценится Сковородой. Ему ясно, что это не просто одна из многих космогонических гипотез, а общепризнанная концепция, знаменующая переворот в науке. «Коперник есть новейший астроном,— пишет он в примечании к песне 28-й.— Ныне его систему, т. е. план, или типик, небесных кругов весь мир принял» (I, 65). О ней в сочинениях Сковороды говорят как о чем-то бесспорном, давно утвердившемся, и говорят с неизменным пиететом. «...Возьми что из всей Вселенной в пример для изъяснения»,— просит в «Наркиссе» один персонаж другого, и тот отвечает: «Я тебе всю подсолнечную и все Коперниковы миры представлю. Возьми из них, что хочешь» (I, 132). В диалоге «Беседа, нареченная двое» Фарра упоминает о существовании «во Вселенной» целого множества «коперниканских миров» (I, 259).

И вот именно эти миры Сковорода избирает в качестве антитезы миру человеческой души.

Брось, пожалуй, думать мне, сколько жителей в луне!
Брось Коперниковски сферы,
Глянь в сердечные пещеры! —

[1] См.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982, с. 9, 198, 214.

говорит он в той же песне 28-й. Говорит, намеренно прибегая к полемическому заострению: ему важно во что бы то ни стало достучаться до сознания того, кто читает или слушает его песню, доказать, внушить ему, что даже столь высокие и безусловные научные ценности не могут заслонить, а тем более заменить ценностей нравственных. «Если хотим измерить небо, землю и моря, должны, во-первых, измерить самих себя...» (I, 135), должны заглянуть в свою «сердечную бездну», «ширшую всех Коперниковых миров» (II, 52). Гелиоцентрическая система здесь — только знак, символ, философ не ее отрицает, он отрицает претенциозный, но холодный и бесплодный рационализм, проводит резкую разграничительную черту между «ученостью» и «мудростью».

«Ученость», по Сковороде,— категория чисто количественного порядка, «мудрость» — качественного; первая существует помимо человека, равнодушна к нему, вторая насквозь человечна; первая чужда эмоций, лишена нравственного начала, вторая неразрывно связана с душевным здоровьем, радостью постижения истины, веселием сердца. «Ученый премного жрет,— поясняет свою мысль Сковорода в трактате «Жена Лотова».— Мудрый мало ест со вкусом. Ученость, прожорство — то же. Мудрость же и вкус есть то же... Здравие от многожорства, мудрость разнится от учености» (II, 61).

Заметим, правда, что это говорится применительно к Библии, ее чтению и изучению. Хотя отношение Сковороды к этой «книге книг» далеко не однозначно (вопрос, заслуживающий специального рассмотрения), с точки зрения глубины и исчерпывающей полноты знаний о человеке он, несомненно, отдает Библии решительное предпочтение перед всеми науками. Не случайно в «Букваре мира» Яков, ставший невольным свидетелем схоластического диспута «шайки ученых» о счастье, мысленно обращается прежде всего к «любезной моей книжечке, которую всегда с собой ношу» (так же, по свидетельству современников, никогда не расставался с Библией и Сковорода), чтобы еще и еще раз убедиться: счастье человека не зависит «ни от наук, ни от чинов, ни от богатства» (I, 416—417). Сколько бы ни проповедовал о счастье историк, говорит в диалоге «Кольцо» Григорий, ни благовестил химик, сколько бы ни возвещали путь счастья физик, логик,

грамматик, землемер и воин, откупщик и часовщик, знатный и «подлый», богатый и нищий,— «их ли дело учить, судить, знать о блаженстве? Сие слова есть апостолов, пророков, священников, богомудрых проповедников и просвещенных христианских учителей» (I, 354), в чьих руках ключ к подлинному и единственному кладезю мудрости — Священному писанию.

Сковорода, как мы убедились, отдает должное заслугам Коперника, но все же утверждает:

Бог есть лучший астроном, он наилучший эконом.

(Песнь 28-я)

Nota bene III. Руссо

Не хочу и наук новых, кроме здравого ума, кроме умностей Христовых, в коих сладостна ду́ма.

Г. Сковорода. Песнь 12-я

Совсем к иному источнику обращается старший современник Сковороды Жан-Жак Руссо в сочинении с красноречивым названием: «Рассуждение, получившее премию Дижонской академии в 1750 году по вопросу, предложенному этой же Академией: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» Воплощением «вечной Мудрости» у Руссо выступает отнюдь не Библия, а природа, «естественная» жизнь «естественного» человека, не закрепощенного знанием, «ненужными и пустыми разысканиями». «Народы, знайте же раз навсегда, что природа хотела уберечь вас от знания, как мать, которая вырывает опасный предмет из рук своего дитяти; что все тайны, которые она от нас скрывает,— это беды, от которых она нас ограждает; что трудности учения — это не меньшее из ее благодеяний. Люди испорчены; они могли бы быть еще хуже, если бы имели несчастье родиться учеными» [1]. Высшая мудрость заключена в «счастливом неведении», попытки вырваться за его пределы порождают «роскошь, распущенность и рабство» — неизбежные

[1] Руссо Жан-Жак. Трактаты. М., 1969, с. 19.

спутники цивилизации. Такова кара человеку за его гордыню.

Процитированный выше вопрос Дижонской академии, согласимся, звучал не слишком «академично»; академия, впрочем, была совсем молода, и деятельность ее нередко отмечена печатью задиристого дилетантизма. Но ответ Руссо оказался еще более дерзким, даже запальчивым, а главное — недвусмысленно отрицательным: нет, не способствовало! Беспощадно развенчивает он прекраснодушные иллюзии, согласно которым успехи наук и искусства, распространение знаний чуть ли не автоматически приводят к общественному прогрессу и улучшению нравов. По определению В. Асмуса, в «Рассуждении» нашел свое выражение «горячий протест плебея, который видит, что плоды прогресса цивилизации не только остаются для него недоступными — по его социальному положению,— но что самые блага цивилизации, основывающиеся на господстве рассудка над чувствами, далеко не безусловны, заключают в себе оборотную, отрицательную сторону» [1].

Этот протест, это воинствующее неприятие высоколобого рационализма, его крайностей и его ограниченности — пункт, в котором сближаются взгляды Руссо — автора «Рассуждения» с тем, что написано на ту же тему Сковородою.

Литературные сопоставления — дело, как правило, рискованное, зыбкое, но мы все-таки не удержимся, и, право же, тот, кто не понаслышке знает сочинения украинского философа, уловит много знакомого в пафосе, в аргументации, даже в интонациях вот этого отрывка из «Рассуждения»: «Ответьте же мне, знаменитые философы, вы, которые открыли нам, почему тела притягивают друг друга в пустоте; каковы при обращениях планет отношения пространств, пройденных за равные промежутки времени; какие кривые имеют сопряженные точки, точки склонения и точки изгиба; как человек все видит в Боге; как душа и тело отвечают друг другу, не сообщаясь так же, как двое часов в разных местах; какие небесные тела могут быть обитаемы; какие насекомые размножаются необычным образом,— ответьте мне, говорю я, вы, которые дали нам столько блистательных открытий: если бы вы не узнали ничего из этих вещей, были бы мы менее много-

---

[1] Асмус В. Ф. Руссо. М., 1962, с. 11.

численны, хуже управляемы, менее грозны для врагов, процветали бы меньше или были бы менее порочны»[1].

Разумеется, важны не текстуальные переклички, сколь бы интересны они ни были, важны сближения в позициях. В данном случае такие сближения есть — при всех различиях, и различиях весьма существенных. Оба мыслителя, каждый по-своему, остро ощущают кризис рационалистического сознания, безоглядной веры в спасительную силу науки. Оба отчетливо видят социально-нравственную изнанку буржуазной цивилизации: вопреки ожиданиям, сплошь и рядом торжествует не универсальный и, как казалось, всесильный разум, не святая справедливость, а денежный мешок, роскошь немногих, возросшая на нищете большинства, отвратительный дух наживы и алчности; не ожидаемое очищение нравов, а агрессивный аморализм, наглая вседозволенность; не высокая мудрость, несущая людям счастье подлинного познания мира и самого себя, а пустая, хотя и напыщенная «ученость»...

Руссо в своем разоблачительном пафосе не ограничивается такой «ученостью», он безоговорочно отрицает науку как таковую — во все времена, у всех народов, при всяких условиях, считая ее, как и искусство, порождением «праздности», одной из главных виновниц бед и пороков человеческих и ностальгически вздыхая по утраченному «счастливому неведению».

Сковорода в этом отношении более сдержан и осторожен. Когда один из персонажей его диалога «Асхань» восклицает: «О высочайшая господственная сциэнция, умеетность, где ты ныне?» (I, 182) — это, собственно, не науке упрек, а умножившимся бездарным ее «похотникам» типа пресловутого Пификова, да и в самом упреке звучит скорее горечь, нежели отрицание. «Я наук не хулю,— подчеркивает в «Разговоре пяти путников» Лонгин,— и самое последнее ремесло хвалю; одно то хулы достойно, что, на них надеясь, пренебрегаем верховнейшую науку, до которой всякому веку, стране и состоянию, полу и возрасту для того отворена дверь, что счастие всем без выбора есть нужное, чего, кроме нее, ни о какой науке сказать не можно» (I, 328).

Вот что заботит Сковороду — духовная, а точнее — бездуховная сторона цивилизации, слишком высокая

[1] Руссо Жан-Жак. Трактаты, с. 20.

нравственная цена, которую людям приходится платить за прогресс. Не вообще о вреде науки для нравов он говорит, а о ее «этической недостаточности», об опасности оскудения души, которого не избежать, если на алтарь рассудка будут принесены такие ценности, как совесть, человечность, «душевный мир», счастье...

У Руссо также в центре внимания «нравы», о чем свидетельствует само название его «Рассуждения». Надо, однако, иметь в виду одно немаловажное обстоятельство. Французское слово moeurs (нравы) обозначает понятие значительно более широкое, чем просто совокупность моральных норм, нравственных установлений, характерных для того или иного общества. Социология XVIII века, пользуясь термином «moeurs», имела в виду «сложный комплекс, включающий и род управления, и материальный уклад жизни, то есть то что обозначается понятием «традиции», «обычаи»...» [1]. Поэтому социальный диапазон «Рассуждения» Руссо существенно шире, чем у Сковороды в его размышлениях о науке.

Затрагивает Руссо и вопрос о счастье, отмечая, что «мы можем его найти в самих себе» [2]. Это звучит вроде бы почти по-сковородински, однако разница в том, что для Сковороды «наука о счастье» — «верховнейшая», а Руссо касается ее мимоходом. Не она волнует его в первую очередь. Главным остаются не духовные, не нравственные, а социальные аспекты рассматриваемой в сочинении темы. Недаром в ходе острейшей полемики, развернувшейся вокруг «Рассуждения», и затем в последующих работах Руссо вопрос об «очищении нравов» логически перерастает в такие проблемы, как социальное и имущественное неравенство, частная собственность. Именно они определили направленность объявленного вскоре, в 1753 году, той же Дижонской академией нового конкурса, в котором Руссо вновь принимает участие. Результатом было новое «рассуждение» — «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми», один из ярких социально-политических манифестов просветительства, оказавший огромное влияние на лучшие умы во Франции и вне ее. Но не на Сковороду...

---

[1] Алексеев-Попов В. С. О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо. — В кн.: Руссо Жан-Жак. Трактаты, с. 512.

[2] Руссо Жан-Жак. Трактаты, с. 30.

Последние четверть века жизни Сковороды совпали с распространением идей Просвещения в России. Многие, главным образом в Петербурге и Москве, зачитывались Монтескьё, Вольтером, Руссо. Уже закончена была радищевская ода «Вольность», и автор ее работал над «Путешествием из Петербурга в Москву», вышедшим в свет в 1790 году. Уже гремела сатира И. Новикова, И. Крылова, Д. Фонвизина. Уже поднимали свой голос против крепостного права Я. Козельский, С. Десницкий, А. Поленов, И. Третьяков. Смело ратовали за развитие науки и просвещения Н. Поповский, Д. Аничков, А. Барсов. Даже хитроумная хозяйка российского престола считала полезным для своей репутации в Европе вести философский флирт с французскими просветителями, что, впрочем, не помешало ей у себя дома заковать в кандалы Радищева, прихлопнуть все сатирические журналы, упрятать в Шлиссельбургскую крепость Новикова.

Сковорода оставался в стороне от этого процесса. Тому были свои причины. И характер полученного образования, в котором светские начала все еще с трудом пробивались сквозь плотные напластования религиозно-схоластических традиций. И интеллектуальный и культурный уровень среды, окружения, где рядом не было ни Дидро, ни д'Аламбера, ни Ломоносова, ни Радищева. И тогдашние политические и социальные условия на Украине с характерным для них причудливым смешением остатков патриархального военно-казацкого уклада, новых феодально-крепостнических порядков и зародышевых форм будущих буржуазных отношений.

До глухих уголков Слобожанщины, которые Сковорода облюбовал в последнюю треть своей жизни, новые веяния, будоражившие умы в столицах, почти не докатывались, а если и докатывались, то глухо и с большим запозданием. Да и, строго говоря, нет достоверных данных, свидетельствующих о его интересе к этим веяниям. Все гипотезы (а они не раз выдвигались) о том, будто Сковорода хорошо знал Декарта и Локка, Вольтера и Руссо, был знаком с «Философическими предложениями» своего земляка Я. Козельского, а то и с ним самим, остаются гипотезами.

Зато из воспоминаний современников известно, что, работая над своими сочинениями обычно в полном уединении, вдали от людей, шума и суеты, в стороне от

философских магистралей, наш «старчик» имел под рукой Библию, греческую или еврейскую, и еще, быть может, нескольких любимых античных авторов, что во многом, кстати, предопределило оригинальность и самостоятельность его штудий; как тонко заметил Д. Багалей, Сковорода «не мог делать выборок из сочинений других писателей» и «философствовал в полном смысле этого слова» [1].

Каким же образом, могут спросить, мы обнаруживаем признаки какой-то близости между философско-этическими взглядами Сковороды и Руссо? Ответ один: имеется в виду близость типологическая, но никак не прямые влияния. Вероятно, в данном случае можно говорить о явлении, которое Ю. Лотман определяет как «предруссоистские идеи» [2]; речь идет о тенденциях, которые обычно называют руссоистскими, но которые в русской культуре фиксируются задолго до Руссо и проникновения его произведений в Россию (один из ярких примеров тому, приводимых исследователем,— «Житие» протопопа Аввакума). На Украине эти тенденции проявились позднее, уже, если подходить чисто хронологически, в эпоху самого Руссо и даже после него, но — независимо от него, и выразителем их стал Сковорода.

Характерно, что, даже касаясь вопросов, которые относились к числу ключевых для философии и социологии Просвещения, Сковорода, как правило, предлагает собственную их трактовку, не связанную с просветительскими влияниями. Таков, например, вопрос о равенстве и неравенстве людей. В «Букваре мира» он так формулирует свою концепцию «неравного всем равенства»: «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости... Льются из разных трубок разные струи в разные сосуды, вкруг фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный» (I, 439). Обычно у нас на этом цитату обрывают, отмечая, что Сковорода признает естественное, так сказать,

---

[1] Багалей Дм. Издания сочинений Г. С. Сковороды и исследования о нем (Историко-критический очерк).— В кн.: Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и отредактированные проф. Д. И. Багалеем. Харьков, 1894, с. LXXIV.

[2] См.: Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века.— В кн.: Руссо Жан-Жак. Трактаты, с. 557—561.

«запрограммированное» природой неравенство — неравенство способностей, одаренности, призвания, но обходит аспект, связанный с неравенством социальным, имущественным и т. п. Это верно, но это еще не все. Обратим внимание на следующую фразу — она звучит так: «И что глупее, как равное равенство, которое глупцы в мир ввести зря покушаются?» На кого намекает Сковорода, с кем и с чем полемизирует? Не с крайностями ли просветительского эгалитаризма, который, по его мнению, неправомерно уравнивает людей, стрижет их под одну гребенку, игнорируя природой данное разнообразие индивидуальностей, неповторимость каждого? В любом случае очевидно, что для Сковороды «дивная странность» человека (II, 101), его непохожесть на других, необычный образ жизни, «путь узкий», не совпадающий с нормами «обща нрава» (I, 62), куда привлекательнее, чем безликое, нивелирующее «равное равенство». Сковорода пытается даже путем многоступенчатых (правда, не слишком убедительных) лингвистических операций сблизить латинские слова commune, «сиречь общее», и coenum — «болото», грязь, все «мирское», а значит, «мерзкое». «Мирская община мерзка мне и тяжка» (II, 101).

Прав он или не прав — вопрос иной. В том, что касается социально-экономических параметров таких понятий, как равенство и неравенство, Сковорода, без сомнения, уступает просветителям, тут и сравнения быть не может. Но не опережает ли, не упреждает ли он их в другом — в осознании социально-психологической неоднозначности проблемы, в предощущении (пусть не предвидении, а именно предощущении) таящейся в эгалитаризме потенциальной опасности уравнительного подхода к личности, при котором индивидуальное невольно заслоняется общесоциальным, к тому же вульгарно истолкованным?

Так или иначе, проявившаяся в этом вопросе самостоятельность сковородинской мысли, не скованной доминирующим мнением века, ее, пожалуй, даже не «предруссоистский», а скорее «внеруссоистский» характер вряд ли могут быть оспорены.

Думается, ни «типичным «просветителем» в понимании XVIII века» [1], ни тем более «рационалистом

---

[1] Трахтенберг О. Очерк философии Григория Сковороды. — Под знаменем марксизма, 1944, № 4—5, с. 39.

pur sang»[1] назвать Сковороду нет никаких оснований. Если и можно говорить о нем как о просветителе, то в смысле скорее метафорическом, чем строго терминологическом, имея в виду, что своей деятельностью он — и как поэт, и как философ, и как педагог — объективно способствовал распространению просвещения, противостоял любым формам угнетения людей, любым проявлениям бездуховности и безнравственности. Если же не сковывать себя привычными формулами, то о Сковороде, право же, достаточно будет сказать, что прежде всего он был гуманистом. Это гуманизм ни у кого не заимствованный, «свой», выстраданный. Быть может, он не всегда и не во всем последователен, недостаточно активен, быть может, с нашей, сегодняшней точки зрения в этом гуманизме «слишком» силен религиозно-этический компонент, но таковы были эпоха, исторические условия, традиция. И задумаемся — это ли достойно удивления?..

Нет, не тому следует удивляться, что Сковорода в полемическом запале противопоставлял человеческое сердце «Коперниковским сферам»; что он чаще отдавал предпочтение религиозно-философской, даже теологической аргументации, нежели научной, «умностям Христовым» — нежели «наукам новым». Поистине удивительно другое — как сумел он при этом разглядеть те антигуманные, темные силы, которые могут быть разбужены и повернуты против человека, если знание вдруг выйдет из-под контроля нравственности, перестанет служить «верховнейшей науке» — «науке о счастье».

Удивления достойна та социальная чуткость и эмоциональная острота, с которыми Сковорода в своем слобожанском «далеке» ощутил неблагополучие мира, где возобладал «дух несытости», где торжествует «сволочь золотой монеты», распознал опасность, подстерегающую человека,— обесчеловечивание; та прозорливость, с которой он предугадал духовную деградацию общества, сделавшего своим идолом пресыщение, «здравие с изобилием» (I, 321)...

---

[1] Ефименко А. Философ из народа, с. 21.

...Я слыхал, что нигде нет больше забав и веселостей, как в Париже да в Венеции.

Г. Сковорода (I, 313)

«И вот он в Париже...»

Словно в pendant к словам Сковороды, Гоголь (судя по всему, никогда не читавший своего предшественника и земляка-полтавчанина, возможно даже, как это ни странно, ничего о нем не слыхавший) рисует в отрывке «Рим» картину головокружительного водоворота «забав и веселостей», целиком поглотившего молодого итальянского князя. «...Жизнь его потекла живо»: утром модное кафе с роскошным убранством и сервировкой, с великолепным кофе, газеты, обрушивающие на едва проснувшийся ум лавину политических новостей, сенсаций, сплетен и словесных дуэлей; далее пестрая суета парижских улиц, калейдоскоп магазинов, завораживающий блеск витрин, асфальтовые тротуары бульваров, «царственно проходящих поперек весь тесный Париж»; затем обед в сверкающем зеркалами, наполненном гулом разношерстной публики ресторане и, наконец, театр — любой, на выбор, от ветреного водевиля до «горячей» драмы... «Словом, жизнь итальянца приняла широкий, многосторонний образ, обнялась всем громадным блеском европейской деятельности. Разом, в один и тот же день, беззаботное зеванье и тревожное пробужденье, легкая работа глаз и напряженная ума, водевиль на театре, проповедник в церкви, политический вихрь журналов и камер, рукоплесканье в аудиториях, потрясающий гром консерваторного оркестра, воздушное блистанье танцующей сцены, громотня уличной жизни — какая исполинская жизнь для двадцатипятилетнего юноши! Нет лучше места, как Париж...»

Таким или примерно таким увидел Париж и сам Гоголь, когда в ноябре 1836 года прибыл туда, вместо охваченной холерой Италии и вняв настойчивым приглашениям А. Данилевского. В литературе давно уже отмечена несомненная близость между парижскими впечатлениями Гоголя, нашедшими отражение в его письмах, и соответствующими сценами в «Риме». Описание парижских улиц, магазинов, витрин в письмах к матери и к Н. Прокоповичу, воспоминания об уютных

и опрятных монмартрских кафе в письме к А. Данилевскому, подробный рассказ о парижских театрах в том же письме к Н. Прокоповичу — отголоски всего этого мы без труда обнаруживаем в «Риме».

Есть, однако, по крайней мере два момента, где явственно дают себя знать принципиальные различия. Первый — это мера духовности, общий тонус интеллектуальной жизни. Хотя автор «Рима» и уверяет, что князю удавалось совмещать рассеянную праздность и «разнообразное зеванье» с «занятиями ума», но нельзя не обратить внимание, что занятия эти носят достаточно поверхностный характер, не выходят за рамки беглого знакомства с модными идеями и популярными знаменитостями из числа профессоров и писателей, о которых «трубят, повторяя друг друга, европейские листки». Гоголь — иное дело. Правда, ни он, ни А. Данилевский не забывали отдавать должное обильным «жертвоприношениям» в парижских «храмах» (этот шутливый код служил приятелям для обозначения их гастрономических увлечений), однако это не помешало Гоголю уже в первые недели пребывания в Париже осмотреть такие его достопримечательности, как Лувр, Версаль, ботанический сад, а частые посещения театров менее всего похожи были на дежурные светские выезды; не случайно в письме к Н. Прокоповичу от 25 января 1837 года находим не только восторженные отзывы о тогдашних кумирах («Тальони — воздух! Воздушнее еще ничего не было на сцене» [1]), но и подробные характеристики тех или иных сторон парижской театральной жизни, глубокие суждения о месте и роли сценического искусства во французском обществе. Главное же заключалось в том, что даже горячо любимый Гоголем театр, не говоря уже обо всем остальном, занимал в его жизни периферийное место. В Париже, как и перед этим в Веве, Гоголь был поглощен работой над «Мертвыми душами». А. Данилевский, поселившийся вместе с Гоголем в доме на углу Place de la Bourse и Rue Vivienne, вспоминает: «Здесь Гоголь писал «Мертвые души». Я к нему не заглядывал, потому что он был постоянно занят; только по вечерам мы часто собирались в театр» [2]. А вот что пишет сам Го-

[1] Гоголь Н. В. Собр. соч. в 7-ми томах, т. 7. М., 1978, с. 152.

[2] Цит. по: Шенрок В. И. Материалы для биографии Гоголя, т. 3, М., 1895, с. 150.

голь в письме к В. Жуковскому 12 ноября 1836 года: «Бог простер здесь надо мною свое покровительство и сделал чудо: указал мне теплую квартиру, на солнце, с печкой, и я блаженствую; снова весел. «Мертвые» текут живо, свежее и бодрее, чем в Веве...» [1]

В том же письме Гоголь не без некоторого удивления замечает: «Париж не так дурен, как я воображал...» [2] Не упустим, однако, из виду, что признание это явно несет на себе отпечаток тогдашнего настроения писателя («снова весел»), связанного прежде всего с тем, что ему хорошо работалось («Мертвые» текут живо»). Характерная деталь: оказывается «всего лучше» для него в Париже то, что «мест для гулянья множество» и можно ежедневно совершать «препорядочный моцион», а это необходимо ему для работы.

В целом же — и это второй принципиальный момент — в отличие от своего героя, которому понадобилось четыре года, чтобы разглядеть изнанку парижской жизни, Гоголь с самого начала далек от бездумной восторженности, несмотря на бьющий в глаза блеск, на изысканность и комфорт. «К удобствам здешним приглядишься,— пишет он Н. Прокоповичу в том же письме,— тем более что их более, нежели сколько нужно; люди легки, а природы, в которой всегда находишь ресурс и утешение, когда все приестся,— нет: итак, нет того, что бы могло привязать к нему (к Парижу.— *Ю. Б.*) мою жизнь» [3]. Более всего претит Гоголю (к этому в конце концов приходит и его герой, князь) та мнимая деятельность, то бурное «кипенье», за которыми вдумчивому взору открывается «странная недеятельность, страшное царство слов вместо дел», то засилье «книжной, типографски движущейся политики», которое «не оставляло часа для жизни практической», обезличивало, опустошало человека, поглощало без следа его мысль, душевные силы, творческие порывы. Это — «размен и ярмарка Европы», буржуазная цивилизация здесь нагло навязывается, «как непотребная женщина, ловящая человека ночью на улице», мимолетная сенсация подменяет собою знание, полустрасти — истинную страсть, ловко выхваченный факт — гармонию целого, «уродливость исключений» — суть человеческой природы.

---

[1] Гоголь Н. В. Собр. соч. в 7-ми томах, т. 7, с. 146.
[2] Там же.
[3] Там же, с. 151.

Белинский отметил, что в «Риме» «есть удивительно яркие и верные картины действительности», однако ему не понравилось, что автор бросает «косые взгляды на Париж» и «близорукие взгляды на Рим» [1]. Действительно, Париж в отрывке предстает преимущественно в непривлекательном освещении, а Италия выглядит, пожалуй, чересчур идиллично. Но не следует, думается, все же сводить сущность «Рима» к этому противопоставлению. И не потому только, что при таком подходе не учитывается неизбежная дистанция между автором и его героем,— в «Риме» она как раз минимальна, и Гоголь, по правде говоря, немного лукавил, когда, оспаривая Белинского, уверял С. Шевырева, что не собирался внушать римскому князю свой взгляд на Париж. Существеннее в данном случае другое. При всей точности описаний и меткости характеристик, для нас важен не столько узнаваемый облик реального Парижа, сколько вырастающий до большого обобщения образ современного Гоголю мегаполиса-монстра, воплощающего кричащие противоречия новейшей цивилизации с ее антигуманностью, бездуховностью, аморализмом. В свою очередь Италия, увиденная глазами вернувшегося на родину князя, воспринимается как символ скрытых, ждущих своего пробуждения великих духовных сил народа. За картинами Франции и Италии угадываются глубокие раздумья писателя об исторических судьбах России. «...Мне совершенно кажется,— пишет Гоголь из Парижа В. Жуковскому, рассказывая о своей работе над «Мертвыми душами»,— как будто я в России: передо мною все наши, наши помещики, наши чиновники, наши офицеры, наши мужики, наши избы — словом, вся православная Русь» [2]. Неприятие (пусть и не лишенное чрезмерной категоричности) европейской модели цивилизации, вера (пусть во многом утопичная) в самобытность исторического развития России, страстный поиск (пусть не всегда плодотворный) таких путей к будущему, которые отвечали бы духу и характеру русского народа,— вот зерно, вот главная суть «Рима». В этом смысле у А. Григорьева были основания назвать «Рим» своего рода «прологом к «Мертвым душам» в их настоящем русском значении» [3] — со всеми гениальными откровениями этой

---

[1] Белинский В. Г. Собр. соч. в 9-ти томах, т. 5, с. 155.
[2] Гоголь Н. В. Собр. соч. в 7-ми томах, т. 7, с. 146.
[3] Москвитянин, 1855, № 13—14, с. 123.

книги и со всеми ее трагическими противоречиями, если иметь в виду весь авторский замысел.

...В «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский почти повторяет гоголевскую фразу, относящуюся к итальянскому князю: «Итак, я в Париже...» Но как не похож этот Париж на Париж князя — не говорим уже о первом впечатлении, но даже по прошествии четырех лет, когда спала с глаз пелена восторженности. Более того, он решительно отличается и от гоголевского Парижа. Там — хаос, пестрота, спешка, «забавы и веселости» (если вспомнить сковородинскую формулу), у Достоевского — строгая упорядоченность, «благоразумие», «определенные и прочно установившиеся отношения», «все обеспечено и разлиновано»; там шумная «ярмарка», здесь — респектабельный магазин, в котором даже «последний приказчик раздавит, просто раздавит вас своим неизъяснимым благородством», так что вы невольно проникаетесь трепетом и почтением к этому «Грандисону, Алкивиаду, Монморанси»; там — «легкий водевиль» Июльской монархии, где «все не окончено, все наметано, набросано с быстрой руки», здесь — тяжеловесная барочность Второй империи, царство самодовольного буржуа, который «спрятался под императора Наполеона»...

Достоевский сразу же предупреждает, что не намерен много рассказывать собственно о Париже как о городе,— достаточно уже читано, узнано, слышано, а то и видено своими глазами. Он ограничивается двумя-тремя штрихами: Париж — «самый нравственный и самый добродетельный город на земном шаре»; всюду комфорт, всевозможные удобства, правда «для тех, кто имеет право на удобства»; и — порядок, порядок: «еще немного, и полуторамиллионный Париж обратится в какой-нибудь окаменелый в затишье и порядке профессорский немецкий городок» — этакий Гейдельберг «в колоссальном размере».

О Париже — все. Но мы вдруг замечаем, что эти метко схваченные черты в облике города органично вписываются в обобщенный социально-психологический портрет парижанина, точнее сказать — француза, или еще точнее — французского буржуа. Создание такого портрета — для писателя главная задача, этому специально посвящены главы «Опыт о буржуа» и следующая — «Продолжение предыдущего».

Впрочем, первые наброски появляются еще раньше, в главе, названной «И не лишняя для путешественников», где мы знакомимся с «прелюбезной» четой владельцев парижского отеля, которые не просто по обязанности, но и по сердечному влечению, по глубокой убежденности выполняют щекотливые поручения полиции. Это вообще один из ведущих мотивов «Зимних заметок» — мысль о, так сказать, всепроникающем конформизме, о буржуазности, завладевающей не только сознанием, но и подсознанием человека, въевшейся в кровь и в душу, определяющей его духовный (бездуховный?) мир, эмоции, желания, мораль. Страсть к накопительству: «...Накопить фортуну и иметь как можно больше вещей — это обратилось в самый главный кодекс нравственности, в катехизм парижанина». Слепая приверженность сложившемуся порядку вещей: «...Буржуа... сознательно почти очень доволен и уверен, что все так и следует быть...» Панический страх перед любым намеком на какие-нибудь несовершенства, «прорехи» общественного строя: «Вот почему буржуа... замазывает дырочки на сапогах чернилами, только бы, боже сохрани, чего не заметили!»; вот почему он, «как птица страус, любит затыкать свою голову в песок...» Воинствующее ханжество: «...Ему мерещится, что эпузы (от французского épouses — супруги, жёны.— *Ю. Б.*) все до единой верны до крайности», «уж это так решено, так уж подписано»...

Вырисовывается буржуазный идеал счастливой жизни: «...Как все довольны, как все стараются уверить себя, что довольны и совершенно счастливы, и как все, наконец, до того достарались, что и действительно уверили себя, что довольны и совершенно счастливы...» В основе буржуазной концепции счастья лежит принцип крайнего индивидуализма, эгоистической морали, «начало личное, начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в своем собственном Я...». Возникает естественный и неизбежный разрыв между этим принципом, этим началом и широковещательным призывом к братству, начертанным на знамени буржуазной революции. Достоевский с беспощадной очевидностью показывает, как этот призыв — подобно двум другим, свободе и равенству,— оборачивается пустотой, иллюзией, обманом, ибо приходит в кричащее противоречие с самой природой капи-

талистического общества, буржуазных отношений между людьми.

Здесь не названы впрямую мишени, в которые нацелены полемические стрелы Достоевского, но они угадываются без особого труда. Прежде всего это эвдемонистические представления французских просветителей. Мы помним, что эти представления со своих позиций оспаривал еще Сковорода, сближавшийся с просветителями в критике буржуазной цивилизации, но отвергавший эгалитаристский лозунг «равного равенства» как основы всеобщего счастья. Достоевский подходит к просветительским лозунгам с другой, на первый взгляд противоположной стороны, показывая их несовместимость с индивидуалистической буржуазной моралью. При этом оба критика сходятся в главном выводе: так или иначе, просветительский эвдемонизм не выдерживает испытания реальностями общественной практики, ходом исторического развития.

Спорит Достоевский не только с французскими мыслителями, спорит он и с соотечественниками. Русский адресат его полемики — Чернышевский, известная теория «разумного эгоизма», которую Достоевский не приемлет, будучи убежден, что она противоречит отечественной гуманистической традиции, сущности русского национального характера. Противопоставляя буржуазному индивидуализму концепцию «высочайшего развития личности», способной на «самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех», Достоевский подчеркивает, что в этом случае должен быть исключен «хоть какой-нибудь самый малейший расчет в пользу собственной выгоды». Принято считать, что Достоевский был безусловно не прав в этом своем споре с Чернышевским. Сложный вопрос... Не рассматривая его подробно, заметим только, что вера Достоевского в национально-исторические начала, и впрямь не имеющая прочной опоры в социальных факторах,— вера эта во всяком случае ничуть не более утопична, нежели «разумный эгоизм». Как бы то ни было, но именно ей, именно этическому идеалу писателя, а также в немалой степени полемике с «женевскими» идеями обязаны своим рождением такие художественные свершения, как, например, образ князя Мышкина. А каковы творческие плоды теории «разумного эгоизма»?..

Да, у Достоевского Париж иной, чем у Гоголя. Совсем не похож он и на Лондон из той же главы «Зимних заметок...» — Лондон с его апокалиптически страшными контрастами, когда «каждая резкость, каждое противоречие уживаются рядом с своим антитезом и упрямо идут рука об руку, противореча друг другу и, по-видимому, никак не исключая друг друга». И все же это — лишь разные грани одного явления. Перед нами три разных «портрета» капиталистических городов, каждый по-своему достоверен, и все эти гиганты объединяет общая обесчеловечивающая идея — «вырвать с мясом из себя все желания и надежды, проклясть свое будущее, в которое не хватает веры... и поклониться Ваалу».

Nota bene V. Достоевский. Толстой.

Математика, медицина, физика, механика... чем изобильнее их вкушаем, тем пуще палит сердце наше голод и жажда...

Г. С. Сковорода (I, 327)

«...Не терплю математики,— с юношеской категоричностью заявляет Достоевский — воспитанник Военно-инженерного училища в письме к отцу от 5—10 мая 1839 года.— Что за странная наука! и что за глупость заниматься ею» [1]. Можно было бы объяснить такую реакцию недавней обидой, когда по милости преподавателя алгебры он остался в классе на второй год. Но вот другое, более раннее (31 октября 1838 года) письмо, адресованное брату Михаилу. Достоевский еще под впечатлением горькой неудачи, еще во власти оскорбленного самолюбия: «Хотелось бы раздавить весь мир за один раз...» [2] Однако здесь его отношение к математике предстает совсем в ином свете. Нет, это не мальчишеская вспышка, это вполне осознанная мировоззренческая позиция, результат напряженного духовного поиска, работы ума и сердца, глубоких раздумий семнадцатилетнего Достоевского над тайнами че-

---

[1] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч., т. 28, кн. I, с. 59.

[2] Там же, с. 53.

ловека, природы, творчества. «Странно, что ты мыслишь в духе нынешней философии,— упрекает он брата, имея в виду современные ему метафизические концепции.— Сколько бестолковых систем ее родилось в умных пламенных головах; чтобы вынести верный результат из этой разнообразной кучи, надобно подвести его под математическую формулу. Вот правила нынешней философии...» [1] Будущий писатель еще только мечтает о литературном творчестве, готовит себя к нему, но он убежден в главном: человек — не сумма формул, человек «есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время...» [2].

С годами эта убежденность крепнет, одновременно крепнет и неприятие плоского сциентизма, которому, при всех его амбициях, не под силу утолить духовный «голод и жажду» человека. Такие понятия, как «математика», «арифметика», приобретают в представлении Достоевского широкий метафорический смысл, обозначая целую гамму явлений, как бы выпадающих из гравитационного поля нравственных принципов, более того — противостоящих им.

Писатель, по-видимому, был хорошо знаком с развернувшейся в России в середине века полемикой вокруг проблемы применения математических методов в общественных науках, особенно обострившейся в связи с распространением позитивистских идей Огюста Конта, а также статистических методов Адольфа Кетле. Мысли Достоевского о том, что он именует «математикой», корреспондируют с этой полемикой, однако их философская суть гораздо масштабнее и глубже. У Достоевского речь идет о вопросах не просто прагматически актуальных, а коренных, «бытийных» — о сущности человеческой природы, об исторических судьбах России, о преобразовании общества и человека и о путях, способах, реальных возможностях и границах такого преобразования. Достоевский, как мы видели, рано приходит к выводу (и остается верен ему до конца жизни), что «математика», иначе говоря, научно-технический прогресс, как таковой, взятый сам по себе, не дает и не может дать ответа на эти вопросы, более того, он

---

[1] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч., т. 28, кн. I, с. 54.

[2] Там же, с. 63.

сплошь и рядом невольно подсказывает человечеству заманчивые, внешне легкие, но ложные решения, способные толкнуть на губительный путь поклонения ненасытному «Ваалу» — идолу накопительства и бездуховности.

Удовлетворительного ответа писатель не сумел найти и в социалистических концепциях; тут действовал сложный комплекс причин, разбирать которые мы сейчас не будем, отметим только своего рода аберрацию социального зрения, когда за социализм принимают его вульгарные толкования и извращения. Достоевскому казалось, что социалистический идеал по природе своей бездуховен так же, как и буржуазный, что он лишен высокой нравственной цели и строится исключительно на «математике», то есть на голом «расчете благ земных», на примитивной выгоде, утилитарном подходе к человеку. Отсюда — вывод о том, что пороки буржуазной цивилизации есть пороки всякой цивилизации, болезни общечеловеческие. Отсюда — мрачные (хотя, увы как показало время, не во всем необоснованные) социальные пророчества, безрадостная картина будущего, где восторжествует «здравый смысл и наука», но восторжествуют и всеобщий стандарт, унификация, обезличивание личности, где «все будет чрезвычайно благоразумно», но и «ужасно скучно». «Все поступки человеческие, само собою, будут расчислены тогда... математически, вроде таблицы логарифмов, до 108 000, и занесены в календарь; или еще лучше того, появятся некоторые благонамеренные издания, вроде теперешних энциклопедических лексиконов, в которых все будет так точно исчислено и обозначено, что на свете уже не будет более ни поступков, ни приключений». Таков прогноз героя «Записок из подполья», но это, пожалуй, как раз тот случай, когда в сложной полифонии повествования авторский голос слышен достаточно отчетливо.

Будучи в полной уверенности, что он оспаривает постулаты социалистического учения, Достоевский на самом деле последовательно, страстно, с огромной отдачей душевной энергии опровергает псевдосоциализм, левацкий «революционаризм», который по сути своей есть не что иное, как буржуазность навыворот. В самом деле, разве социализм подсказывает Крафту («Подросток») «математический» вывод о «второстепенности» русского народа? А «идея Ротшильда» —

разве это социализм внушает ее Подростку? Социализм ли выдвигает вышедшую «из какой-нибудь математической головы» концепцию, согласно которой надо «через натуру перескочить» и все свести «на один вопрос о комфорте»,— концепцию, с таким жаром развенчиваемую Разумихиным («Преступление и наказание»)? Взгляды Разумихина, несомненно, близки Достоевскому. Уже от своего имени и с таким же жаром он утверждает в подготовительных материалах к роману: счастье человеческое не в «комфорте», оно покупается лишь страданием... Можно соглашаться или не соглашаться с Достоевским, но в любом случае — при чем тут социализм? Идея «комфорта» как высшей цели (того самого «здравия с изобилием», по поводу которого, кстати, негодовал еще Сковорода) — идея сугубо буржуазная, и пафос филиппик Разумихина, а вместе с ним и писателя объективно есть пафос антибуржуазный.

С другой стороны, протест Раскольникова против проповедуемого социалистами «всеобщего счастья» — разве этот протест назовешь праведным, гуманистическим? Не чистейшей ли воды мелкобуржуазный индивидуализм в основе его рассуждений о праве на убийство во имя «возможной справедливости», к тому же соблюдая при этом «вес и меру, и арифметику: из всех вшей выбрал самую наибесполезнейшую и, убив ее, положил взять у ней ровно столько, сколько мне надо для первого шага, и ни больше ни меньше...» Да в глубине-то души Раскольников и сам знает, что не в «справедливости» дело и что вовсе не «арифметика» тут виновата, потому и нравственный самосуд его однозначен и беспощаден: «Эх, эстетическая я вошь, и больше ничего...»

Спустя несколько лет после «Преступления и наказания», знакомясь с материалами процесса по «нечаевскому делу», Достоевский будет потрясен подобной же казуистикой, попытками оправдать отступление от норм человечности демагогическими ссылками на «общее благо», на «разумную» целесообразность, иезуитским манипулированием «математическими» аргументами: дескать, лучше убить одного, зато спасти десятки других людей... Только замах и степень опасности здесь уже иные, чем у Раскольникова. Такие образы, как Верховенский-младший, Шигалев, другие «бесы», стали великим и страшным социально-художественным открытием, грозным предостережением, смысл и зна-

чение которого осознаны были далеко не сразу, лишь после горьких уроков истории.

Возникает непримиримая, чреватая трагическим взрывом несовместимость «бесовской математики» (напомним еще раз: в том именно метафорическом смысле, который вкладывал в это понятие писатель) с этическим законом. В литературе отмечалось, что этот всеобщий, «надличный» закон Достоевского чем-то напоминает «категорический императив» Канта [1]. Известные основания для такого сопоставления есть, однако следует иметь в виду, что в отличие от немецкого мыслителя Достоевский ищет истоки и опору этического закона в глубинах народной нравственности, тесно связывая ее с христианской этикой, с религией как «формулой нравственности». Это сближает его нравственный императив, пожалуй, не столько с учением Канта, сколько (если иметь в виду предшественников) со Сковородою, с так называемой «третьей регулкой» (правилом), «апостольским законом», сформулированным философом в притче о «неграмотном Марке» [2].

Впрочем, Достоевский об этом, по всей видимости, даже не подозревает, скорее всего, как уже отмечалось, он вообще не знает Сковороды. А вот знакомый с учением украинского философа Л. Толстой в полной мере осознает свою духовную близость с ним. Не случайно одна из известных нам ссылок его на Сковороду появляется в статье «О науке», и именно там, где рассматривается вопрос о соотношении между наукой и человеческой нравственностью.

В конце июня 1909 года Толстой получил письмо из Симбирска от Федора Андреевича Абрамова. Адресант, крестьянин-самоучка, делится с «дорогим Дедушкой» своими соображениями о положении науки и образования в России, особенно об их влиянии — по мнению автора, сугубо отрицательном — на нравственное воспитание народа. В конце письма высказывается просьба ответить на несколько вопросов. Приведем их полностью, поскольку они в значительной степени предопределяют круг тем, которых Толстой касается в ответном письме. Итак: «1) Как вы смотрите на науку.

---

[1] См.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч., т. 7, с. 340.

[2] См. об этом в главе «Богослов? Мистик? Атеист?..» настоящего издания.

2) Что есть наука. 3) Видимые недостатки нашей науки. 4) Что дала нам наука? 5) Чего должно требовать от науки? 6) Какое нужно преобразование науки. 7) Как ученые должны относиться к темной массе и физическому труду? 8) Как нужно учить детей младшего возраста. 9) Что нужно для юношества»[1].

О том, что письмо Ф. А. Абрамова оказалось созвучным мыслям Толстого, свидетельствует его пометка на конверте: «Оч. важн.». Уже 1 июля Толстой начал писать ответное письмо, работал над ним усиленно и тщательно почти три недели, в результате чего письмо превратилось в статью «О науке» с подзаголовком «Ответ крестьянину».

Статья «О науке» и примыкающее к ней «добавление» «Еще о науке» принадлежат к числу поздних работ Толстого и носят характер подведения итогов многолетних размышлений писателя над затронутыми вопросами. Им Толстой уделил много внимания и места в статье «Так что же нам делать?», над которой работал в первой половине 80-х годов. Не раз возвращается он к этим вопросам и впоследствии, в частности в статьях «Религия и нравственность» и «Рабство нашего времени». Можно сказать, что у писателя с годами сложилась последовательная и по-своему стройная система взглядов на науку, ее место в истории цивилизации и в современном ему обществе, в жизни человека. Поэтому мы не будем подробно останавливаться на каждой из статей в отдельности, что выходит за рамки нашего разговора, а попробуем вычленить и рассмотреть те компоненты упомянутой системы, которые непосредственно относятся к теме.

Прежде всего — в какой связи Толстой в статье «О науке» вспоминает Сковороду?

Отвечая на один из главных вопросов, поставленных в письме Ф. А. Абрамова, Толстой подчеркивает, что наука «есть знание необходимейших и важнейших для человеческой жизни предметов...». И продолжает: «Таким знанием, как это и не может быть иначе, было всегда, есть и теперь только одно: *знание того, что нужно делать всякому человеку для того, чтобы как можно лучше прожить в этом мире тот короткий срок жизни, который определен ему Богом, судьбой, законами природы,— как хотите*. Для того же, чтобы знать

[1] Цит. по: Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 38, с. 530.

это, как наилучшим образом прожить свою жизнь в этом мире, надо прежде всего знать, что точно хорошо всегда и везде и всем людям, и что точно дурно всегда и везде и всем людям, то есть знать, что должно и чего не должно делать. В этом и только в этом всегда была и продолжает быть истинная, настоящая наука» [1].

Таким образом, истинной наукой Толстой считает знание человеком самого себя, знание этического закона, нравственного императива, требующего «любить выше всего совершенство добра» и «любить всякого человека, как любишь себя», наконец, знание того, как па деле, в практической жизни реализовать это требование. Такая наука, говорит Толстой, понятна и доступна каждому, для постижения ее не нужно освобождать себя от необходимости трудиться, от забот о хлебе насущном, не нужно многие годы учиться «па чужие труды». «И это не могло быть иначе, потому что, как прекрасно сказал это малороссийский мудрец Сковорода: Бог, желая блага людям, сделал все ненужное людям трудным и легким все нужное им» [2].

Стоит ли прибегать к текстуальным сопоставлениям? Читателю, пожелавшему убедиться в правомерности и уместности этой ссылки Толстого, достаточно восстановить в памяти хотя бы то, о чем шла речь выше, в разделе «Брось Коперниковски сферы...». Предпочтение, отдаваемое Сковородою исследованию «сердечных пещер» перед «науками новыми», несомненно, должно было импонировать и импонировало Толстому, было близко ему.

Это отнюдь не означает полного совпадения. Полезно обратить внимание и на различия в позициях Толстого и Сковороды по отношению к науке.

И тут в первую очередь следует сказать о крайнем максимализме и непримиримости Толстого. Мы помним, что Сковорода не забывал оговориться: «Я наук не хулю...» Толстой не смог бы повторить эти слова. Он именно хулит науку, причем науку любую, науку как таковую, начисто отрицает ее, сближаясь в этом со столь почитаемым им всю жизнь Руссо. То, что принято называть наукой, он считает лженаукой, ибо она пытается дать человеку знание «*всего, всего на свете,*

---

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 38, с. 135—136.
[2] Там же, с. 137.

кроме того одного, что нужно знать каждому человеку для того, чтобы жить хорошей жизнью» [1], не удовлетворяя его духовной жажды.

Толстой отказывает в праве называться науками даже фундаментальным исследованиям в области естествознания, поскольку, как он говорит, они «составляют только праздную игру ума» и потому «не могут иметь никакого значения для серьезного, мыслящего человека» [2]. Еще решительнее отвергает он прикладные науки, которые нейтральны к конечной цели и могут в зависимости от условий служить как пользе, так и вреду людей. «Теперь, при капиталистическом устройстве,— уточняет свою мысль Толстой,— успехи всех прикладных наук, физики, химии, механики и других, неизбежно только увеличивают власть богатых над порабощенными рабочими и усиливают ужасы и злодейства войн» [3].

Но с особенным гневом обрушивается Толстой на науки социальные, имеющие своей целью «оправдание существующего устройства жизни». По его глубокому убеждению, и философия (на самом деле, по Толстому,— «лжефилософия»), и буржуазная юриспруденция со всеми ее многочисленными ответвлениями, и история «с своим патриотизмом и описанием всякого рода преступлений в виде великих подвигов», и уж совершенно «воображаемая» наука — политическая экономия, которая «старательно скрывает связь явлений и значение их, старательно избегает ответов на самые простые и существенные вопросы»,— все они преследуют цель «удержать большинство людей в рабстве меньшинства, употребляя для этого всякого рода софизмы, лжетолкования, обманы, мошенничество» [4].

Заметим, что к сонму этих «лженаук» Толстой причисляет, причем «прежде всего», богословские науки, «разного рода гомилетики (богословская дисциплина, изучающая теорию и практику церковной проповеди.— *Ю. Б.*), патристики и пр. и пр.» [5]. Тут сказалась резко выраженная неортодоксальность толкования Толстым некоторых коренных церковных вопросов, толкования,

---

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 38, с. 137.
[2] Там же, с. 141.
[3] Там же, с. 141—142.
[4] Там же, с. 142.
[5] Там же.

не во всем совпадающего с позицией Сковороды; к этому у нас еще будет случай вернуться.

Отношение Толстого к наукам об обществе обнаруживает еще одно существенное отличие его взглядов от взглядов Сковороды, а именно — их резко выявленную социально-критическую направленность. У Сковороды в суждениях об этической «недостаточности» науки превалирует все же нравственно-религиозная аргументация, хотя за ней и угадывается определенная социальная подоплека. Толстой выдвигает те же аргументы, но они у него четко вписываются в социальный контекст. Не случайно буржуазная политическая экономия подвергается наиболее серьезной и развернутой критике в таких остро социальных его работах, как «Так что же нам делать?» и «Рабство нашего времени». Характерно и то, что сатирический портрет «профессора, европейской известности» Кругосветлова из «Плодов просвещения» абсолютно конкретен, узнаваем (а чего стоят советы барского сынка Василия Леонидовича мужикам на предмет того, как сеять пшеницу, «а то мяту»,— дескать, «учился про это», и «в книгах напечатано»); в то же время у Сковороды горе-ученые Сомнас, Навал и Пификов — фигуры достаточно условные.

Кризис буржуазной науки, не способной ответить на главные вопросы жизни — «какая причина того, что одни люди лишены земли и орудий труда, а другие владеют ими? или: какая причина производит отчуждение земли и орудий труда у тех, которые обрабатывают землю и работают орудиями?» [1] — этот кризис рассматривается Толстым в органической связи с кричащими социальными конфликтами современной ему российской действительности.

Знает ли ответы на поставленные вопросы сам Толстой? В том-то и дело, что нет, и в этом глубочайшее противоречие его собственной мировоззренческой позиции. Беспощадно критикуя буржуазную мораль, буржуазную науку, буржуазную цивилизацию в целом, Толстой вообще отказывается верить в возможность социального прогресса, возлагая надежду лишь на прогресс нравственный, опирающийся на фундамент религии, на принципы христианской этики. Сама мысль о какой-либо зависимости морали от социального прогресса представляется ему до смешного нелепой; отсю-

---

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 25, с. 254.

да его принципиальное неверие в то, что «внешние изменения форм общественной жизни могут улучшить жизнь людей» [1]. Последние слова взяты из неопубликованной при жизни статьи Толстого, посвященной известному сборнику «Вехи» (1909). Характерно, что Толстой критикует «Вехи» за непоследовательность в проведении принципов религиозно-нравственной философии, за уступки «внешним формам», то есть идее социальных преобразований. Поэтому здесь в числе философов, с которыми он никогда не сможет сойтись, у Толстого, наряду с «Авенариусами», наряду с «Дарвинами, Геккелями», оказывается Маркс. Поэтому он так и не понял и не принял русскую революцию, хотя объективно в его учении отразилось «великое народное море, взволновавшееся до самых глубин, со всеми своими слабостями и всеми сильными своими сторонами» [2].

* * *

Вот такие возникают параллели.

Читатель наверняка заметил уже, что они, эти параллели, не совсем обычны: то сближаются, сходятся (Сковорода — Гоголь, Сковорода — Достоевский), то, сойдясь, вновь расходятся (Сковорода — Руссо), а то даже пересекаются (Сковорода — Толстой).

Так рождается представление о «пересекающихся параллелях», представление странное, фантасмагорическое, если не попросту противоестественное. Для сознания, питающегося лишь школьной премудростью, такие параллели — нонсенс, или как говорили гоголевские чиновники: «Это, выходит, просто: Андроны едут, чепуха, белиберда, сапоги всмятку! это просто черт побери!..»

Но кто сказал, что житейская логика и Евклидова геометрия наилучшим образом приспособлены для исследования многомерного пространства человеческой мысли?..

---

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 38, с. 286.
[2] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 71.

Письмо к М. Ковалинскому от 26 сентября 1790 года — одно из последних известных нам писем Сковороды. Как бы подводя предварительные итоги сделанному, философ составляет список своих сочинений. Странное дело: мы не обнаруживаем в нем «Разговора пяти путников об истинном счастии в жизни», диалога, очень существенного для автора. Все, однако, прояснится, если мы перечитаем диалог и обратим внимание на рассказанную Лонгином (персонажем, чьи мысли и суждения явно импонируют автору) «басенку», или притчу, о некоем «неграмотном Марке». Такое название в сковородинском списке есть. Очевидно, все дело в том, что философ придавал этой притче принципиальное значение, именно в ней видел квинтэссенцию, смысловое ядро «Разговора пяти путников». Кстати, еще раньше, в письмах к Я. Правицкому 1785 и 1786 годов, он называет весь этот диалог «Марк Препростый».

Притча о «неграмотном Марке» представляет собой интерпретацию бродячего апокрифического сюжета о человеке, оказавшемся перед вратами рая и вынужденном обосновывать свое право на местечко в царстве вечного блаженства. Отвечая на традиционные вопросы святого Петра — держателя заветных ключей от райских врат, «простак» Марко, который, как выясняется, ни священных языков не изучал, ни академии не посещал, ни богословских книг не читал, ибо не знает и «аза в глаза», обнаруживает тем не менее незаурядную мудрость в понимании главных нравственных законов. Особенно важна третья «регулка», которой Марко неизменно придерживался всю свою жизнь: «Чего себе не хочешь, другому не желай» (I, 338).

Это написано Сковородою в 1772 году. Тринадцать лет спустя в работе «Основы метафизики нравственности» И. Кант сформулирует свой знаменитый категорический императив: *«Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого... как к цели и никогда не относился бы к нему как к средству»* [1].

Пусть читателя не удивляет, что рядом поставлены имена двух авторов, которые не знали и наверняка не читали друг друга. Мысль человеческая движется прихотливо, многонаправленно, и часто при этом возникают неожиданные пересечения и переклички, эффект своеобразного интеллектуального «эха».

Отнюдь не претендуя на детальный сравнительный анализ этических систем немецкого и украинского философов, отметим главное, что позволяет сопоставить обе формулировки,— их законополагающий, всеобщий характер, не зависящий от субъективных склонностей отдельно взятого индивида. У Сковороды «неграмотный Марко» подчеркивает, что если первые две его «регулки» вполне житейские, «домашние», он их «сам... надумал», то третья «есть апостольский закон, для всех языков данный» (I, 338), иначе говоря, это «веление», данность, объективная необходимость. Кант тоже настаивает на том, что «только с *законом* связано понятие *безусловной* и притом объективной и, стало быть, общезначимой *необходимости*, и веления суть законы, которым дóлжно повиноваться...»[2].

Тут же, правда, выявляется — что не менее существенно — и принципиальное различие в позициях двух философов, прежде всего в понимании отношений между моралью и религией.

Кант исходит из того, что религия должна основываться на нравственном законе, и именно с нравственных позиций трактует догматы христианства; сама же нравственность, считает он, в каком бы то ни было оправдании со стороны религии не нуждается. Поэтому философ признает «моральную теологию», но отрицает «теологическую мораль», что было причиной крайнего недовольства сильных мира сего. Так, после выхода в свет сочинения «Религия в пределах одного разума»

---

[1] Кант Иммануил. Соч. в 6-ти томах, т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 270.

[2] Там же, с. 255.

Кант получил весьма раздраженное послание от прусского короля. «Наша высочайшая особа,— писал Фридрих-Вильгельм II,— уже давно с великим неудовольствием усмотрела, что вы злоупотребляете своею философией для извращения и унижения некоторых главных и основных учений Св. Писания и христианства». Король предупреждал, что, если философ будет упорствовать в своих заблуждениях, ему следует «неизбежно ожидать неприятных распоряжений» [1].

Что касается Сковороды, то для него нравственный закон, напротив, неразрывно связан с принципами христианской морали, он продиктован «сверху», предписан богом и передан людям через апостолов. Если новаторская этика Канта далеко обогнала свое время, то Сковорода стоит *на рубеже* двух этапов развития философско-этической мысли, его трактовка нравственного закона отмечена явно выраженными признаками переходности: она еще не освободилась от пут старого, религиозного мировоззрения, но уже несет в себе элементы новых нравственных представлений. Формула Сковороды — это своего рода предвестник кантовского категорического императива, как бы его предварительный набросок, черновой вариант.

(**Заметки на полях.** Формула эта не столь универсальна, как у Канта, но и не столь отвлеченно-рационалистична, не столь априорна, в ней меньше обобщающей глубины, зато больше человечности, живого, «земного» опыта. Немецкий философ проводит резкий водораздел между нравственным законом и эмпирической этикой, между идеальной моралью и реальными поступками реальных людей, которые у него вообще отступают на задний план, теряют всякий смысл перед трансцендентным ригоризмом всеобщего «веления». В притче Сковороды, напротив, подчеркивается непосредственное благотворное воздействие на ее героя по-житейски просто и мудро сформулированного жизненного правила. Марко признается, что строгое следование этому правилу вывело его «на путь мира», примирило с «внутренним моим господином» (I, 339), то есть с самим собою, помогло сохранить нравственную чистоту, обрести душевный покой, который для Сковороды есть синоним счастья.

[1] Цит. по: Энциклопедический словарь, изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, т. XIV (27), СПб., 1895, с. 322.

Канту такая постановка вопроса совершенно чужда. Само понятие счастья, хотя философ и не отрицает, что стремление к нему присуще каждому разумному существу, по Канту, остается за пределами закона, ибо относится к сфере эмпирической, субъективной. Этика Канта принципиально антиэвдемонистична.

Данное обстоятельство, между прочим, использовалось впоследствии некоторыми авторами неокантианского толка в полемике с марксизмом. Так, Н. Бердяев, ссылаясь именно на кантовский категорический императив, высказывал мнение, что идея всеобщего счастья — идея буржуазная, мещанская, противоречащая интересам отдельной личности, взятой как самоцель. «...Мое духовное «я» имеет абсолютную нравственную ценность,— писал он,— а счастье «другого» вещь иногда прекрасная, но не имеет никакой нравственной ценности» [1]).

Сковородинский «неграмотный Марко» вполне искренен, когда говорит, что его третья «регулка» не им сочинена. Действительно, истоки этой простой, но исполненной непреходящего значения мудрости надо искать в глубине времен. По сути, перед нами парафраз евангельского текста: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Евангелие от Луки, VI, 31).

Пример в высшей степени типичный. Для Сковороды Библия — подлинно «книга книг». О чем бы он ни размышлял, ни говорил, ни спорил — о добродетелях ли детей человеческих или об их слабостях, пороках, темных страстях, о толковании истинного счастья или о сродном труде, об этическом законе или об отступлениях от него — все так или иначе связано с библейскими сюжетами, мотивами, образами, с библейской символикой. Ответ на коренной вопрос — вопрос о человеке Сковорода ищет прежде всего в Библии. Ибо, по его убеждению, «Библия ничего не говорит, что бы не касалось человека» (I, 237). Глубокого гуманистического смысла исполнены для него слова особенно почитаемого им апостола Павла: «Знаю человека...» Сковорода жаждет узнать, «уразуметь» человека, отделить подлинную живую сущность его от мертвой внешней личины, от «травы и плоти», подобно тому как зерно

[1] Бердяев Н. Sub specie aeternitatis. СПб., 1907, с. 76.

пшеничное мы отделяем от соломы и половы. «Скажи с Павлом: «Знаю человека». Нашел я человека» (I, 152) — здесь высшая цель, важнее и значительнее которой нет и не может быть ничего. В трактовке Сковороды на первый план в словах Павла выходит не богословское, а гуманистическое содержание. Средневековые представления о мире и человеке, оставаясь, казалось бы, в традиционных рамках религиозного мышления, на самом деле «взрываются» изнутри, сквозь затвердевшую оболочку библейских формул пробиваются ростки нового ви́дения, в основе которого — осознание человека как личности, индивидуальности, как начала всех начал и конечной цели всего сущего.

Разумеется, ничего не следует упрощать. В ряде философских сочинений Сковороды превалирует как раз сугубо теологический элемент. «Асхань», «Беседа 2-я», «Кольцо», «Жена Лотова» построены на аллегорическом истолковании библейских сюжетов, «фигур», «темных» мест, насыщены и даже перегружены «библейским лоскутьем» (I, 348), многочисленными цитатами из текстов, входящих в канонический состав Нового и — преимущественно — Ветхого заветов. Чаще всего это книги Моисеевы и Книги Царств, псалмы Давида, притчи Соломоновы и его Песнь песней, книги пророков Исайи, Иеремии, Иезекииля, Аввакума, все четыре Евангелия, Деяния апостолов, послания апостола Павла. Встречаются ссылки и на так называемые неканонические книги, признаваемые, однако, церковью, как, например, «Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова», к которой нередко обращается Сковорода.

Но и в других его сочинениях, носящих более светский характер, вплоть до стихов, басен и писем, библейская тематика и символика занимают заметное место, что составляет немалые трудности для современного читателя, который, нечего греха таить, весьма слабо подготовлен к восприятию такого материала. Сковорода же, и это естественно, чувствует себя в нем настолько свободно, что находит здесь и импульсы для философских размышлений, и даже источник поэтического вдохновения.

Характерен с этой точки зрения структурный принцип поэтического сборника Сковороды, полное (редко употребляемое) название которого звучит так: «Сад божественных песен, прозябший из зерен Священного

писания». В сущности, это, как сказали бы мы сегодня, своего рода «Избранное» поэта, куда вошли тридцать стихов и песен, написанных Сковородою в разные периоды жизни, главным образом в 50—60-е годы, хотя есть произведения и более поздние. Собирая их в книгу, автор стремился подчеркнуть их идейно-художественное единство за счет эпиграфов, взятых из Библии. «В сию силу», «из сего зерна», «из сего семени», просто — «из сего», и далее цитата, нередко не одна, призванная раскрыть замысел произведения, обнажить его внетекстовое семантическое ядро. Есть лишь два исключения: песне 24-й предпослана строка из оды «римского пророка Горация» («Мира у богов мореход эгейский...», книга вторая, 16), а в качестве эпиграфа к песне 30-й приводится древнегреческая эпиграмма.

Правда, надо иметь в виду, что Сковорода не всегда остается в тесных рамках, заданных библейскими цитатами. Жгучая социально-критическая проблематика песни 10-й («Всякому городу нрав и права»), построенной на конкретных временных и бытовых реалиях, явно диссонирует с эпиграфом, взятым из книги Иисуса, сына Сирахова: «Блажен муж, который в премудрости умрет и который в разуме своем поучается святыне». Так же точно «перехлестывают» через предпосланные им эпиграфы, скажем, песни 12-я («Не пойду в город богатый») и 18-я («Ой ты, птичко желтобоко...»).

И все же справедливость требует подчеркнуть, что тяготение Сковороды — и поэта, и философа — к Библии очевидно. Надо ли этому удивляться? Можно ответить на вопрос вопросом: а могло ли быть иначе?

Конечно, Киевская академия, оказавшая очень большое влияние на формирование мировоззрения Сковороды, чисто конфессиональным учебным заведением не была. Специально готовилась к деятельности служителей культа примерно лишь треть ее воспитанников. Но и рассматривать академию как обычную общеобразовательную школу значило бы отступать от истины. Церковь в ту пору еще крепко держала дело просвещения в своих руках, и это во многом определяло характер деятельности академии, направленность учебного процесса. Никак нельзя считать случайным тот факт, что большинство ее выпускников делало именно духовную карьеру. В приводимом В. Аскоченским в книге «Киев с древнейшим его училищем Академиею» списке тех,

кто вышел из ее стен, большинство составляют видные церковные деятели.

Хотя Сковорода, как известно, проучился в классе богословия лишь два года вместо полагающихся четырех, он успел получить неплохую богословскую подготовку. Сказалось то, что он прослушал по крайней мере половину фундаментального курса теологии Г. Конисского, а также вполне вероятное его участие в критико-филологических штудиях по Библии С. Тодорского, работавшего над ее переводом. Впоследствии Сковорода на протяжении всей жизни продолжал самостоятельное изучение Библии. Его высокий авторитет в этой области признан специалистами-теологами. Коекто из них утверждал даже, что он вообще «более богослов, чем философ»[1], для чего, впрочем, нет никаких оснований. Несомненно, во всяком случае, одно: Сковорода недаром называл себя «любителем священной Библии» (так подписаны некоторые его письма) — он действительно знал ее досконально, и не только знал, но и по-настоящему любил, с наслаждением читал и перечитывал, всегда открывая для себя что-то новое. В произнесенном Лонгином («Разговор пяти путников об истинном счастии в жизни») восторженном монологе в честь Библии явственно слышится авторский голос: «Простите, друзья мои, чрезмерної моей склонности к сей книге. Признаю мою горячую страсть. Правда, что из самых младенческих лет тайная сила и мание влечет меня к правоучительным книгам, и я их паче всех люблю. Они врачуют и веселят мое сердце, а Библию начал читать около тридцати лет рождения моего (заметим: Сковороде было как раз двадцать девять лет, когда он начал учиться в богословском классе у Г. Конисского.— *Ю. Б.*). Но сия прекраснейшая для меня книга над всеми моими полюбовницами верх одержала, утолив мою долговременную алчбу и жажду хлебом и водою, сладчайшей меда и сота божией правды и истины, и чувствую особливую мою к ней природу». И далее в словах: «Чем было глубже и безлюднее уединение мое, тем счастливее сожительство с сею возлюбленною в женах» (I, 348—349) — угадываем выраженный в метафорической форме намек на страннический

[1] Лебедев Амфиан. Г. С. Сковорода как богослов.— В кн.: Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 8. Харьков, 1896, с. 37.

образ жизни Сковороды, когда хранимая в походной торбе Библия часто оказывалась для него едва ли не единственным источником идей и объектом штудий.

В академии он основательно изучал также патристику — труды раннехристианских отцов церкви, сохранив интерес к ней на всю жизнь. М. Ковалинский в числе «любимейших» писателей учителя упоминает Филона Иудеянина (Александрийского), Климента Александрийского, Оригена, Нила [1], Дионисия Ареопагита (так называемого Псевдо-Дионисия), Максима Исповедника. Сам Сковорода в одном из разделов трактата «Жена Лотова» дополняет этот список именами представителей как восточной, «греческой» патристики — Василия Великого (Кесарийского), Иоанна Златоуста, Григория Назианзина (Богослова), так и патристики западной, «латинской» — Амвросия (Миланского), Иеронима, Августина (Блаженного), папы Григория Великого (Григория I).

Общее для всех авторов Сковорода усматривает в том, что каждый из них «толкует к нравоучению» (II, 37), то есть уделяет особое внимание этическим аспектам христианского учения. Наиболее духовно близки Сковороде те мыслители, которые проповедуют нравственное самосовершенствование, опрощение вплоть до аскетизма, презрение к мирской суете, богатству, к материальным благам вообще. Это Ориген с его доктриной аскетического самопознания и укрощения страстей; Максим Исповедник, вочеловечивающий бога и обожествляющий человека; Иоанн Златоуст — апологет отшельничества; Климент Александрийский — автор беседы на тему «Какой богатый спасется?»; бесстрашный исследователь «бездн» человеческой души Августин. Вполне можно предположить, что Сковороде импонировали и некоторые сугубо богословские моменты в концепциях отцов церкви, скажем, символическое истолкование всего сущего Псевдо-Дионисием, или аллегоризм созданной Амвросием картины сотворения мира, или высоко ценимые в теологии библейские штудии Иеронима.

---

[1] Логично предположить, с учетом контекста, что речь идет о Ниле Синайском, раннехристианском авторе, чья деятельность приходится на конец IV — первую половину V века. Мнение некоторых исследователей о влиянии на Сковороду идей русского церковного деятеля XV века Нила Сорского не подтверждается фактами.

Есть в этом вопросе еще одна существенная сторона.

Обратим внимание, что в упоминавшемся списке М. Ковалинского в одном ряду с христианскими мыслителями называются также Плутарх, Цицерон, Гораций, Лукиан. Сковорода в своих «Филологических выписках», кроме того, советует читать «в первую очередь» (II, 345) Теренция, Плавта, Корнелия Непота, Цезаря, Вергилия, Овидия, Клавдиана Клавдия.

О чем это говорит? По крайней мере о двух вещах. Прежде всего о широкой образованности, гуманитарном кругозоре Сковороды, о фундаментальной подготовке в области античной философии и литературы, полученной им в Киевской академии; мы уже касались этого в связи с рассмотрением эвдемонистических взглядов философа. Не менее (а для нашей темы — более) важен и другой вывод — в мировоззрении Сковороды переплетаются античная и христианская традиции, что также сближает его с патристикой. Ведь отличительной чертой последней было то, что, активно борясь с еще сильными в ту пору языческими тенденциями, она вместе с тем находилась в сложном, но тесном взаимодействии с разного рода античными философскими школами; достаточно напомнить о платонизме и неоплатонизме так называемого Каппадокийского кружка, куда входили Василий Великий и Григорий Назианзин, о неоплатонической по своей сути доктрине Псевдо-Дионисия, о «цицеронианстве» Иеронима, об иудаистско-эллинистических взглядах Филона Александрийского, его тяготении к учению стоиков и киников.

Стремление сблизить, даже синтезировать в единой этико-философской концепции античные и христианские представления характерно и для Сковороды. «Раскланяйся с древними языческими философами. Побеседуй с отцами вселенскими. Наконец, пойдешь в землю израильскую в самый Вифлеем, в дом хлеба и вина, в священнейший храм Библии...» (I, 444) — таким представляется Сковороде путь к постижению истины того, кто намерен посвятить себя богословию.

В его диалогах не раз возникают острые дискуссии по этому поводу. Когда в «Беседе 2-й» Яков пытается увязать учение Пифагора о треугольнике с христианской идеей триединства, это вызывает резкое неприятие со стороны его собеседников: «Треугольник твой, Якуша, пахнет Пифагором. Опасно, чтоб ты не накадил

и духом Платоновским...» (I, 292) Но Якова решительно поддерживает Григорий — alter ego автора. «Не заключайте боговедения в тесноте палестинской. Доходят к богу и волхвы, сиречь философы. Единый бог иудеев и язычников, единая и премудрость. Не весь Израиль мудр. Не все и язычники тьма» (I, 292—293). К той же теме собеседники возвращаются в диалоге «Букварь мира», один из разделов которого называется «Несколько окрухов и крупиц из языческого богословия». Знакомый уже нам Яков предлагает положить «нечто... на стол из языческих закромов». Вновь возникают сомнения: «Возможно ли, чтоб пища не была скверная, если она от языческого стола?» И вновь побеждает точка зрения, противостоящая узколобому догматизму и сектантству: «Разве ж ты позабыл, что всяк, кто не против нас, по нас есть?..» (I, 425) Пользоваться мудростью, почерпнутой «из языческих закромов»,— значит «похищенное у язычников золото посвящать в храм господу», служить истине, которая должна быть открыта не только «обрезанным», то есть посвященным, но всем людям.

Иному читателю может показаться, что все эти богословские тонкости не столь уж и существенны. Однако это не так. Дело в том, что толерантное отношение Сковороды к античной традиции входило в резкое противоречие с официальной церковной ортодоксией. Показательна с этой точки зрения история публикации песни 30-й из «Сада божественных песен». Разрабатывая тему быстротечности времени, краткости отпущенного нам века, Сковорода вслед за одним из особенно почитаемых им «язычников» — Эпикуром призывает отвергнуть «печали», ценить «утеху и радость», помня, что жизнь, как песня, «не красна долготою, но красна добротою». Заканчивается стихотворение поразительным по дерзости сопоставлением:

Так живал афинейский, так живал и еврейский
Епикур — Христос.

Песня 30-я впервые опубликована лишь в 1861 году, в первом собрании сочинений Сковороды, причем издатели, вероятно, под давлением духовной цензуры, вынуждены были изменить концовку:

Так живал Афинейский,
Проводил день-деньской
В садах Эпикур.

Еще раз вспомним список любимых писателей Сковороды, составленный М. Ковалинским. Перечислив ряд имен античных и раннехристианских авторов, биограф замечает: «...Глава же всем — Библия» (II, 386).

Итак, круг замкнулся? Античная классика и патристика — важные составляющие мировоззренческой системы Сковороды, однако над ними все же безраздельно главенствует Библия. Казалось бы, все ясно.

Но если это так, откуда же могло взяться, например, такое: «Сей семиглавный дракон (Библия), вод горьких водопады изблевая, весь свой шар земной покрыл суеверием» (II, 9)? Или это: «Кратко сказать, вся Библия преисполнена пропастей и соблазнов» (II, 38). Или: «Знай, что Библию читать и ложь... считать есть то же» (II, 162). Откуда такие характеристики, как «бабья басня, хлопотный сумасброд, младенческая небыль» (I, 209), «голые балясы» (I, 270), «лев, обходящий Вселенную, рычащий и терзающий» (I, 290), «богословская сплетня» (I, 398), «сенно-письменный мрак», «баснословные бабские истории», «письмозвонство», «родословия пустые, иудейские и бабьи басни» (II, 62)?

Определения подобного рода можно множить и множить, что и делают, кстати говоря, многие исследователи, сближая на этом основании сочинения Сковороды с богоборческими выступлениями Б. Спинозы (А. Ефименко, А. Ниженец) и даже прямо объявляя его «философом-атеистом», чьи взгляды базируются «в основном на естественнонаучных и материалистических воззрениях» [1].

Думается, здесь явное упрощение сложной проблемы. Одно дело смелые прорывы за рамки православной ортодоксии и совсем другое — богоборчество, атеизм; пантеистические тенденции, элементы материализма, колебания между ним и идеализмом — всего этого недостаточно для вывода о «прочной материалистической основе».

Право же, не составило бы труда рядом с подборкой уничижительных и бранных эпитетов выстроить уж никак не менее внушительный список определений противоположного толка, даваемых Сковородою Библии. Например: «солнце всех планет и царица Библия» (I, 79), «сладкие гусли божие» (I, 162), «царский врачеб-

---

[1] Шкуринов П. С. Мировоззрение Г. С. Сковороды. М., 1962, с. 55.

ный дом», «больница горняя» (I, 337), «Библия есть совершеннейший и мудрейший орган», «Библия есть слово божие и язык огненный» (I, 364), «аптека... для уврачевания душевного мира» (I, 366—367), «виноград господа Саваофа есть Библия» (I, 451), «мать наша Библия» (I, 454), «Библия есть книга и слово, завещанное от бога» (II, 51), «не горнее ли царство Библия?» (II, 53), «Библия есть *мысли божие*, сие есть сердце вечное, а сердце вечное есть-то *человек вечный»* (II, 57), «единая голубица моя, Библия» (II, 278). Это перечисление можно было бы продолжить...

Только стоит ли? Что даст такое «перетягивание каната»? Ведь решают в конечном счете не количественные показатели, главное — внутренний смысл, диалектика противостояния и взаимодействия оппонирующих друг другу компонентов.

«Сфинкс» — так Сковорода не раз называет Библию. Конечно, замечает философ, легче всего пройти мимо загадки сфинкса, презреть, проигнорировать «библейскую истину», как это делает тот, кто «подался к стороне безбожников». Ничем не лучше и суевер, «насыщающийся ложью», готовый, не утруждая себя, «жевать тряпицу» расхожих мнений и пустых слов. Сковорода отвергает и того, и другого. «Тот нагл и недогадлив, а сей глуп и гнусен»,— пишет он в адресованном С. И. Тевяшову сопроводительном письме к трактату «Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский Змий)», обещая представить «в сей книжечке... опыты, каким образом входить можно в точный сих (то есть библейских.— *Ю. Б.*) книг разум» (II, 12).

Результаты этих опытов Сковорода резюмирует в кратком заключительном разделе трактата. В соответствии со своей концепцией «двух натур» он рассматривает Библию как «творение» человека, созданное им для воплощения в образах и фигурах невидимого, духовного мира. А раз так, стало быть она, как все, что рукотворно, подлежит критическому анализу человеческого же разума. «Испытайте писаний!» (II, 33) — в этой формуле находит свое выражение антидогматическая, реформаторская направленность богословских и философских взглядов Сковороды.

(**Заметки на полях.** Вместе с тем не упустим из виду, что Сковорода здесь, как это он часто делает,

тонко и органично вплетает в библейскую тему античные реминисценции. Давший название трактату образ «Алкивиадской иконы», которая «с лица была шуточная, а внутри скрывала великолепие божие» (II, 33), навеян, несомнено, диалогом Платона «Пир». Напомним: один из персонажей этого диалога, афинский государственный деятель Алкивиад, ученик и друг Сократа, сравнивает высоко почитаемого им мыслителя с фигуркой козлоногого силена, или сатира, «какие бывают в мастерских ваятелей»; если заглянуть под смешную и безобразную оболочку такого силена, «то внутри у него оказываются изваяния богов» [1]. Это обращение к античным мотивам свидетельствует о влиянии на мировоззрение Сковороды, наряду с традициями Реформации, также и ренессансной традиции. Столь сложное сочетание различных, но отнюдь не взаимоисключающих тенденций не должно удивлять, когда речь идет о такой сугубо переходной по своей природе фигуре, как Сковорода).

Серьезному критическому испытанию — испытанию «натурой», опытом, логикой, разумом — подвергает философ прежде всего претендующие на историческую достоверность библейские мифы и легенды.

...26 сентября 1790 года Сковорода посылает М. Ковалинскому список трактата «Икона Алкивиадская» — «малорослую мою дщерь». Из сопроводительного письма явствует, что сочинение это, написанное еще в 1776 году, встречено было в штыки консервативно настроенной частью публики: «Род сей лицемерный и сластоочесный, ругаясь, нарицает бесною и буйною» (II, 277). Даже ученик и почитатель Сковороды, священник из села Бабаи Я. Правицкий, в течение многих лет трепетно собиравший в свою «книгохранку» каждое слово, написанное учителем, считавший за счастье давать ему приют в своем доме,— даже он не рискнул принять это сочинение. «Яков мой к сей моей «Дщери» простудился,— пишет Сковорода.— Замарал в ней и мое, и кому поднесена имя. Откуда сие? Не знаю» (II, 278).

Объяснить «сие» не так уж трудно. Добродушный, честный, но очень робкий и законопослушный Я. Правицкий не счел возможным для себя, лица, облеченного

[1] Платон. Соч. в 3-х томах, т. 2, с. 147.

духовным саном, принять в подарок сочинение, в котором отвергаются как «историчный вздор» (II, 23) основополагающие библейские постулаты, и прежде всего миф о сотворении мира богом. Сковорода, уверенный в бесконечности и вечности материального, «обительного» мира («Materia aeterna», II, 17), утверждает, что этот мир существовал и до того, как Моисей «слепил книгу Бытия, сиречь мироздания...» (II, 18).

Бедный Я. Правицкий — можно представить себе его испуг... А ведь он не знал еще письма, которое в свое время Сковорода послал С. И. Тевяшову вместе с первой редакцией «Иконы» и в котором он с едким сарказмом отзывается о суеверах, принимающих каждое слово библейских писаний за чистую монету. «Говорят суеверу: «Слушай, друг! Нельзя сему случиться... Противно натуре... Кроется здесь что-то...» Но он во весь опор с желчью вопиет, что точно летали кони Илиины. При Елисее плавало-де железо, разделялись воды, возвращался Иордан, за Иисуса Навина зацепилося солнце, за Адама змеи имели язык человеческий... Вот! Скоро-де конец миру... бог знает, может быть, в следующий 1777 год спадут на землю звезды... Что? Разве нельзя, чтоб Лот был пьян от нововыдавленного вина?.. Пускай оно у нас не хмельное, но от бога все возможно...» Такой суевер «козлоглагольствует нелепую, объявляя неприятелями и еретиками всех несогласных ему» (II, 9).

Блестящий знаток библейских текстов, Сковорода составляет целые перечни обнаруженных им нелепостей и несообразностей, усиленно канонизируемых «суеверами». В диалоге «Кольцо», в значительной своей части посвященном проблеме истолкования Библии, один из главных персонажей, Григорий, в частности, говорит: «Очень нам смешным кажется сотворение мира, отдых после трудов божий, раскаяние и ярость его, вылепление из глины Адама, вдуновение жизненного духа, изгнание из рая, пьянство Лотово, родящая Сарра, всемирный потоп, столпотворение, пешешествие через море, чин жертвоприношения, лабиринт гражданских законов, шествие в какую-то новую землю, странные войны и победы, чудное межевание и проч., и проч.

Возможно ли, чтоб Енох с Илиею залетели будто в небо? Сносно ли натуре, чтоб остановил Навин солнце? Чтоб возвратился Иордан, чтоб плавало железо? Чтоб дева по рождестве осталась? Чтоб человек воскрес?»

Всему этому могла верить «грубая древность», но ведь «наш век просвещенный» (I, 370).

Если в «Кольце» библейские мифы названы «смешными», то в последнем, итоговом своем философском сочинении, «Диалог. Имя ему — Потоп змиин», Сковорода уже не ограничивается иронией. Здесь возникает аллегорический образ апокалиптического змия, изрыгающего потоки лжи и суеверия, которые грозят захлестнуть всю землю. «Взгляни, пожалуйста, на весь сей земной шар и на весь бедный род человеческий. Видишь ли, сколь мучительным и бедственным ересей, раздоров, суеверий, многоверий и разноверий потопом волнуется, обуревается, потопляется! А сей же ведь весь потоп не свыше нам дан, но адская змиина челюсть, отрыгая, отрыгнула, изблевывая, изблевала...» (II, 164) Духовное самоуничтожение человека — вот какую угрозу несет эта «адская змиина челюсть».

Пора, однако, выслушать возможные возражения оппонентов.

Это ли не богоборчество! — скажут нам те, кто хочет во что бы то ни стало видеть в Сковороде «философа-атеиста». Разве Сковорода не срывает беспощадно священные покровы с «богодухновенных» книг? Разве не подвергает их уничтожающей критике, разрушая тем самым основу основ религиозного сознания?

Что ж, вглядимся в проблему попристальнее.

Первое, что бросается в глаза: отношение Сковороды к Библии по меньшей мере двойственно. Выше уже приводились примеры взаимоисключающих характеристик и определений. Такая же двойственность присуща и целому ряду отдельных формулировок, построенных на принципе антиномии. «...Двойной вкус в Библии,— читаем в «Беседе 2-й»,— добрый и лукавый, спасительный и погибельный, ложный и истинный, мудрый и безумный...» (I, 290) В «Потопе змиином» один из участников диалога говорит: «...Библия есть и бог, и змий». Собеседник (а разговор ведут между собой Душа и Нетленный Дух) поражен: «Как же так? Библия есть вместе с тем и бог, и змий?» Дух настаивает на своем: «Она ведь плоть и дух, буйство и мудрость, море и гавань, потоп и ковчег... Не будь несмышленна и косна! Умствуй проворнее...» (II, 160)

Как же так? — спросим и мы, остановившись в недоумении перед этими парадоксами.

Попробуем «умствовать проворнее», поищем ответ в более развернутых определениях. Вот мораль басни «Навоз и Алмаз»: «Светские книги, бесспорно, всякой пользы и красы суть преисполнены. Если бы они спросили Библию: для чего сами пред нею ни десятой доли чести и цены не имеют, для чего ей создаются алтари и храмы? — И сама не знаю,— отвечала бы она.— Я состою из тех же слов и речей, что вы, да и гораздо с худших и варварских. Но в невкусных речи моей водах, как в зерцале, боголепно сияет невидимое, но пресветлейшее око божие, без которого вся ваша польза пуста, а краса мертва» (I, 94).

Вот еще пример.

«Прощай, соляной столп! — восклицает Сковорода в трактате «Жена Лотова», имея в виду библейскую легенду о женщине, за непослушание превращенной богом в соляной столп.— Прощай, скверное и дурное лицо! Прощай, любодеец, души и тела убийца! Оставайся немым, кумир! Чтись от подобных! Откройте нам врата правды!.. Сверх бабьих басен и кроме смертоносных соков, открывает (Библия.— *Ю. Б*) нам второе, чистое, нетленное, спасительное, последующее за ядом, захребетное, последнее, вечное, божие; да, не на лица зряще, судим, но испытываем завесою сокровенное и дверью затворенное...» (II, 59—60)

Нет, не просто двойственность перед нами, не пустая игра парадоксами; скорее — сложное диалектическое единство противоположностей, опирающееся на определенную ценностную иерархию. За ложью, за «дурным лицом», «шелухой», «завесой» кроется подлинная сущность — «сокровенное», «вечное», «божие»; в «ужасной пещере», в «подлых и угрюмых наружностях, как в ветхом тряпище, завита исходящая на сердце человеческое премудрость, какой вся и всякая драгоценность не достойна» (I, 224). Библия только «по виду есть пустой водный сосуд, но по силе своей — цепь красот и сокровищ» (I, 398).

Как же овладеть этими красотами и сокровищами? Как продраться сквозь «непролазный терновник» в «прекраснейший, благоуханный нагорный сад», как не увязнуть в «непроходимых чащах» (I, 228)?

Есть два непременных условия — хотеть и уметь.

Умению Сковорода посвящает не одну страницу, стремясь подготовить любознательного и добросовестного читателя к трудной, даже «опасной» встрече с

«Голиафом» — Библией. Последнюю он сравнивает еще и со львом, победить которого под силу не каждому, «не всякому по-Якову», нужны сила, смелость и сноровка библейского Самсона, чтобы «обрести в жестком нежное, в горьком — сладкое, в лютости — милость, в яде — еду, в буйстве — вкус...» (II, 39). «Мало читать, много жевать» — вот кратко изложенная суть метода, предлагаемого Сковородою. Этот метод он обосновывает более подробно в «Жене Лотовой», в разделах, названия которых говорят сами за себя: «О страшной опасности в чтении» и «О чтении в меру». Предостерегая против «пресыщения» чтением многих, «к тому разномысленных», книг, философ сетует на то, что мы часто «шатаемся по бесчисленным и разнородным книг стадам без меры, без разбору, без гавани» (II, 39). Бездумное и «безмерное» поглощение книг не приносит ни удовлетворения, ни подлинного знания, их дает только неспешное, вдумчивое, углубленное постижение, или «жвание», как говорит Сковорода. «...Разжуйте, раскусите, растолките, разбейте и сокрушите идола сего, раздерите льва, сего дьявола, и сыщите внутри его сокровенную еду и сладкий сон вечности...» (I, 41).

Но чтобы научиться, чтобы *уметь*, надо сначала *хотеть*. Надо быть готовым отказаться от легкого «многочтения» во имя трудного «многожвания». Сколько вокруг именующих себя учеными лишь потому, что «многое жерут для единой дизентерии» (II, 288), не давая себе труда проникнуть под скорлупу к ядру ореха, очистить зерно истины от шелухи, грязи, суесловия, разглядеть «сущее сквозь буквальный смысл» (II, 407).

Сковорода не жалеет едких эпитетов для характеристики таких «чтецов»: «идолопоклонничьи мудрецы» (I, 97), «беззубые скоты» (I, 211), «церемонисты» (I, 367), «спящий на Библии» (II, 34), «глупый книжник» (II, 36), «почивающие на законе» (II, 288). Их оружие — суеверие, которое «хуже безбожия», нет «смертоноснее для общества язвы». Суевер — не просто догматик, талмудист, он — воинствующий догматик, агрессивный талмудист, нетерпимый к любому инакомыслию. Он «скорбит, если кто на полдень, а не на восток с ним молится. Иной сердит, что погружают, другой бесится, что обливают крещаемого. Иной клянет квас, другой — опресноки... Но кто сочтет всю суеверных голов паутину?» (II, 10).

Не с богом вступает в борьбу Сковорода, богоборцем он не был, да и не мог быть, если смотреть на вещи реально, с позиций историзма, он борется с «суевером» и начетчиком. Не Библию как таковую он отвергает, а буквалистское ее истолкование, способное, по его глубокому убеждению, лишь исказить подлинный смысл этой книги.

Теоретико-философской основой такого понимания Библии было учение Сковороды о «трех мирах», наиболее четко изложенное в диалоге «Потоп змиин». «Суть... три мира. Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другие два суть частные и малые миры. Первый — микрокосм, сиречь мирик, мирок, или человек. Второй мир символический, сиречь Библия... В ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечной натуры, утаенной в тленной так, как рисунок в красках своих» (II, 148).

В последней формулировке нетрудно разглядеть элементы семиотического подхода — упоминаемые здесь «фигуры» и «монументы» выполняют функцию знаков, указывающих, в соответствии с определенным «кодом», на те или иные понятия.

С основами такого подхода Сковорода познакомился еще в годы учения. В прослушанном им (по крайней мере частично, в 1744/45 учебном году) в Киевской академии философском курсе М. Козачинского был специальный раздел «О знаках», где излагались начальные знания по семиотике — разумеется, на уровне тогдашних представлений. Знаково-аллегорическому, символическому истолкованию Священного писания перед буквалистским безусловно отдавал предпочтение Ф. Прокопович[1], а другой преподаватель академии, В. Лащевский, если судить по свидетельству самого Сковороды («Брань архистратига Михаила со Сатаною»), строил на этом принципе свою трагедокомедию «Гонимая церковь».

Исследователи справедливо отмечают, что традиция эта идет еще от античности и патристики, в частности от Платона, Пифагора, Филона Александрийского,

---

[1] См.: Пыпин А. Н. История русской литературы, т. III, СПб., 1902, с. 201.

Климента Александрийского, Оригена, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита. К той же традиции относятся и труды более поздних авторов; один из них, «Мир символов» Ф. Пичинелли, мог быть известен Сковороде в студенческие годы, поскольку два экземпляра этого трактата хранились в библиотеке академии. Книгами, посвященными символике и эмблематике, славились библиотеки Ф. Прокоповича и С. Яворского; последняя после смерти владельца была передана в Харьковский коллегиум, где, как известно, позднее преподавал Сковорода. Возможно, среди них философ обнаружил изданную в Амстердаме в 1705 году по повелению Петра I книгу «Символы и емвлемы», которая могла пригодиться ему при подборе рисунков-эмблем для рукописи диалога «Букварь мира».

(**Заметки на полях.** В 1788 году на основе этого издания, но в улучшенном переводе и со значительными дополнениями, а также с комментариями на пяти языках, в Петербурге вышла книга «Избранные емвлемы и символы», переизданная затем в 1811 году.

Этой книгой, кстати, увлекался в детстве Лаврецкий, герой тургеневского «Дворянского гнезда». «По воскресеньям, после обедни, позволяли ему играть, то есть давали ему толстую книгу, таинственную книгу некоего Максимовича-Амбодика, под заглавием «Символы и эмблемы». В этой книге помещалось около тысячи частью весьма загадочных рисунков, с столь же загадочными толкованиями на пяти языках». Через много лет взрослый Лаврецкий, вернувшийся в дом, где прошли его детские годы, «нашел... несколько старых календарей и сонников и таинственное сочинение г. Амбодика; много воспоминаний возбудили в нем давно забытые, но знакомые «Символы и эмблемы».

Тургенев говорит о «некоем» Максимовиче-Амбодике, по-видимому, не зная, что выпустивший в свет книгу «Избранные емвлемы и символы» Нестор Максимович Максимо́вич-Амбодик — крупнейший отечественный ученый-энциклопедист XVIII века, медик, ботаник, фитотерапевт, основоположник акушерства и педиатрии в России. Земляк Сковороды, он родился в 1744 году в селе Веприк на Полтавщине, в семье сельского священника. Окончил Киевскую академию, затем медицинский факультет Страсбургского университета, получив там степень доктора медицины. В совершенстве владел

французским, немецким и латинским языками, что и дало ему возможность подготовить «таинственную» книгу, скрасившую детство тургеневского героя. Впрочем, главные его научные труды посвящены медицине, а также ботанике.

Остается добавить, что вторая часть фамилии Максимовича-Амбодика возникла на греко-латинской основе и может быть расшифрована примерно как «двоеслов» (ambo dic),— это должно было объяснять двукратное повторение слова «Максимович»).

Возвращаясь к теме, отметим, что нельзя исключать знакомство Сковороды также со взглядами Д. Бруно на проблему символов; во всяком случае, суждения итальянского ученого о метафорическом смысле слов вообще и некоторых библейских текстов в частности в известной мере перекликаются с «символическим» подходом Сковороды [1].

Предысторию и сущность этого подхода Сковорода подробно излагает в диалоге «Кольцо» устами своего персонажа Якова, раскрывая символический смысл отдельных образов. Так, солнце в этой своеобразной знаковой системе обозначало истину, кольцо или свившийся в кольцо змий — вечность, голубь — стыдливость, чистоту, аист — богопочитание и т. д. Были образы и вымышленные, фантастические, например сфинкс, сирена, феникс, семиглавый змий. Яков, останавливаясь на характеристике ряда эмблем и символов, признается, что и сам «написал таинственный образ» — морской берег, летящая над морем ласточка, а внизу надпись: «Зимою нет здесь для меня покоя» (I, 374).

Вступивший в разговор Лонгин (мы уже привыкли, что это один из наиболее подготовленных и вдумчивых персонажей сковородинских диалогов) развивает ту же тему непосредственно применительно к Библии. «Мне кажется, что и самая Библия есть богом создана из священно-таинственных образов: небо, луна, солнце, звезды, вечер, утро, облака, дуга, рай, птицы, звери, человек и проч.» (I, 375). Далее Лонгин, а затем и другие собеседники приводят целую серию примеров, иллюстрирующих аллегорический смысл тех или иных библейских образов, сюжетов, фигур. «...Из множества

---

[1] Кирик Д. П. Світ символів Г. С. Сковороди. — В кн.: Від Вишенського до Сковороди, с. 119.

таковых образов,— как бы подводит итог Яков,— сплетается история (библейская.— *Ю. Б.*), будто корзинка или коробочка, вмещающая снисхождение невместимого...» (I, 394) Подлинное, таящееся под символической оболочкой содержание Библии сравнивается с прекрасной жемчужиной, скрытой в ничем не примечательной, «ничтожной» раковине.

Разработке различных аспектов символико-аллегорической концепции Библии Сковорода уделяет много внимания и в других своих сочинениях — таких, как «Букварь мира», «Икона Алкивиадская», «Потоп змиин».

Не будем останавливаться на этой проблеме более детально, кажется, главное уже сказано. Задумаемся вот над чем: если подход Сковороды к Библии как «миру символическому» лежит в русле давней традиции, то внес ли философ в него что-либо свое, новое, и в чем оно, это новое, заключается?

Отвечая на этот вопрос выделим два момента.

Момент первый. Принципиально важно, что Сковорода рассматривает символический мир Библии не просто как конгломерат разрозненных единиц — образов, символов, аллегорий, метафор, а как некое знаковое единство, как относительно самостоятельный, замкнутый мир («маленький мирок», I, 311; «маленький мир», I, 397; «маленький богообразный мир, или мирик», II, 18; «тайнообразный мир», II, 19; «библейный мирик», II, 64). Он пытается от эмпирического уровня исследования — расшифровки и истолкования отдельных компонентов, что делалось и до него, перейти к выявлению специфических закономерностей функционирования этих компонентов, их взаимосвязи и взаимодействия — то есть подняться на более высокий уровень, уровень системного анализа. Показательно, например, что в диалоге «Кольцо» образы и символы, при помощи которых «древние мудрецы... изображали мысли свои», характеризуются лингвистическим термином, как «язык особливый» (I, 373), иначе говоря, как определенная целостная система знаков, имеющих конвенциональный (условный, «договорной») характер. Именно признаком системного по своей сути мышления можно назвать осознание Сковородой органической взаимозависимости составляющих Библию книг и мифов. «...Как можно, чтоб было двенадцать оправленных поразному и разно разными языками напечатанных книг евангельских и чтоб одна то была книга? Если кто од-

ну из них знает, тот знает все. Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы Мойсея, Илию, Авраама, Давида, Исаию и прочиих» (I, 177).

И еще один весьма примечательный факт: Сковорода использует применительно к различным системным объектам понятие модели, причем имеются в виду объекты как материальные («искуснейшая архитектурная симметрия», «тело человеческое»), так и нематериальные («все члены политического корпуса», государство, город, семья, духовный мир и нравственные принципы отдельно взятого человека и т. п.; I, 114—115).

Второй момент связан с проблемой функционирования литературного и философского сочинения в разных исторических условиях. Во времена Сковороды, когда идеология церкви господствовала безраздельно, да к тому же в тогдашней переходной, поистине драматической общественно-политической обстановке на Украине, на первый план выдвигались критические аспекты отношения философа к Библии. Реформаторская теория «трех миров», согласно которой Библия рассматривалась лишь как условный, символический «богообразный мирик», настойчиво и последовательно осуществляемая Сковородою в духе этой теории интерпретация традиционных библейских мифов и образов — все это в глазах многих, особенно церковников, было недопустимым отходом от христианской ортодоксии, чуть ли не ересью. М. Ковалинский вспоминает, что Сковорода во время последней их встречи в 1794 году горько сетовал на то, что многие, «не разумея меня или не хотя разуметь, клевещут, якобы я отвергаю историю Ветхого и Нового завета...» (II, 407).

Сегодня этот вопрос, естественно, утратил свою остроту. Зато первостепенный интерес представляет другое — исходные принципы философа в осмыслении материала, которые были новаторскими для своей эпохи и предвосхитили — пусть лишь намеком, проблеском, одним штрихом — некоторые современные методологические идеи: подступы Сковороды к осознанию диалектического единства противоположностей, к начаткам семиотического и системного подходов, его гениальные догадки о моделировании как одном из плодотворных способов постижения истины. Тем самым Сковорода объективно расчищал путь для подлинно критического, с позиций научного миропонимания, взгляда на Библию; но

при этом мы не спешим записывать в атеисты его самого, не закрываем глаза ни на его искренний пиетет перед «глаголом божиим», ни на пристрастие его к библейским цитатам и реминисценциям, к «темной» религиозной символике, ни, наконец, на элементы мистицизма.

О мистицизме Сковороды писали и спорили много, быть может, слишком много. Термин этот впервые промелькнул уже в ранних публикациях — воспоминаниях Г. Гесс де Кальве и И. Вернета [1]. Оба мемуариста, как мы помним, высказывают совершенно «разнородные о нем суждения», но в одном сходятся — в признании тяги Сковороды к мистическому. «Одну только,— пишет Г. Гесс де Кальве,— можно ему приписать слабость (и кто их не имеет?): он был несколько склонен к мистике. Обильное воображение вело его нередко в область исступления и делало отчасти суеверным». И. Вернет, отметив, что Сковорода «преимущественно любил малороссиян и немцев», тем самым положил начало версии о якобы решающем воздействии на украинского мыслителя немецких мистических учений. Его точку зрения поддержал И. Срезневский: утверждая, что Сковорода «погрузился в мрачную бездну мистицизма», который будто бы даже «подавил» его ум, он в качестве первопричины назвал поездку философа в Германию, где «мистики и квиетисты разыгрывались тогда повсюду» [2]. Архимандрит Гавриил упоминает об этом уже вскользь, как о чем-то давно известном и доказанном: «Сочетав религиозность свою с идеями германской философии, он возвратился в отечество» [3]. Даже такой серьезный ученый, как Н. Сумцов, чуть ли не дословно повторяет (правда, в одной из ранних работ) сказанное когда-то предшественниками: «Религиозный мистицизм окреп в Сковороде после его путешествия в Германию. В половине XVIII ст. в Германии сильно был развит мистицизм и квиетизм. Сковорода всегда сохранял предпочтение к этой стране, исключая своей родины, Малороссии» [4].

---

[1] См.: Украинский вестник, 1817, IV, с. 113—114, 122—123.

[2] Утренняя звезда, 1833, кн. 1, с. 69.

[3] Архимандрит Гавриил. История философии, ч. VI. Казань, 1840, с. 54.

[4] Сумцов Н. Предисловие. (Житие Сковороды, описанное другом его М. Ковалинским). — Киевская старина, т. XVI, 1886, с. 107.

Тиражируясь, ходячая версия, как это обычно бывает, обрастала легендарными подробностями. И вот уже архиепископ Филарет рассказывает о том, как ему каким-то «крестьянином Каразина» были будто бы принесены «три фолианта» с сочинениями немецкого мистика конца XVI — начала XVII века Якоба Бёме. «В рукописи нет показания,— пишет Филарет,— кто переводил Бёма; но по современности фолиантов со Сковородою (?) и по его связям с дворянскими домами Украйны, вероятно, что фолианты если не переведены Сковородою, то были в его руках и навеяли нечистую пыль на его душу» [1].

Дело, однако, в том, что ни у М. Ковалинского, специально перечисляющего близких учителю писателей, ни самое главное, в сочинениях и письмах самого Сковороды нет ни слова о Я. Бёме или о других немецких мистиках, ни малейших следов их влияния. А поездка в Германию? Сколько-нибудь достоверных данных о ней попросту не существует; сведения на сей счет, содержащиеся в словаре П. Ларусса, как мы уже отмечали, решительно ничем не подтверждаются.

Интересно, что среди западных исследователей версия о духовной зависимости Сковороды от немецких мистиков не получила распространения. Напротив, в их работах Сковорода чаще выглядит как типичный представитель «традиционного» русского мистицизма, как приверженец идеалов православной старины. Быть может, лишь М. Винклер полагает, что в Сковороде соединились «сильный спиритуализм древнерусского человека с мистическими идеями... католического Запада» [2], но с ним решительно не согласился Ф. Хаазе: «Об идейных концепциях в духе западноевропейских образцов не может быть и речи» [3]. «Дома, на Украине», в таинственных глубинах «украинской психики» ищет корни сковородинского мистицизма Д. Олянчин [4].

[1] Архиепископ Филарет. Обзор русской духовной литературы, 1720—1858 гг., кн. 2. Чернигов, 1863, с. 119.

[2] Winkler Martin. Peter Jakovlevič Čaadaev. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Berlin — Königsberg, 1927, S. 62.

[3] Haase Felix. Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda. — Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. N. F. Band IV, Heft 1. 1928, S. 40.

[4] Oljančyn Domet. Hryhorij Skoworoda. 1722—1794. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. Berlin — Königsberg, 1928, S. 116.

С начала нынешнего века русские исследователи, говоря о мистицизме Сковороды, начинают акцентировать внимание на его «домашних» истоках. Автор двухтомного труда по истории русской философии, отмечая эту новую тенденцию, видит в ней «реакцию против постоянного перенесения выводов чужеземной мысли на русскую почву» [1]. Частично так было, однако еще более существен такой фактор, как характерная для русской философской и литературно-критической мысли этого периода активность идеалистических концепций самых разных оттенков — мистических, богоискательских, неославянофильских, опрощенческих, символистских. В этом контексте личность и учение Сковороды привлекли к себе повышенное внимание: в нем хотели видеть предтечу подобного рода течений в отечественной философии. «В Сковороде,— писал В. Эрн, автор наиболее значительной из работ такой направленности,— проводится божественным плугом *первая* борозда, поднимается в первый раз дикий и вольный русский чернозем. И в этом черноземе, в этой земляной народной природе Сковороды мы с удивлением видим основные черты, характеризующие всю последующую русскую мысль. После него восстает ряд великих, гениальных творцов русской мысли» [2]. В этом ряду ключевое место у В. Эрна занимают такие мыслители, как В. Печерин, А. Хомяков, С. Трубецкой, П. Юркевич, В. Соловьев, Вяч. Иванов. Сковорода резко отделяется от западного, прежде всего немецкого, влияния: «Его философия складывается в стройное целое тогда, когда германская мысль, от которой многие ведут родословие русской мысли, только зарождается» [3]. В. Эрн считает исключительно важным напомнить, что свое первое философское сочинение, «Наркисс», Сковорода написал еще до того, как Кант защитил диссертацию...

(**Заметки на полях.** Этот «антикантовский» пафос книги В. Эрна вызвал возмущение со стороны русских неокантианцев, с критическим отзывом выступил Д. Философов и другие.

---

[1] Masaryk Th. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Band 1. Jena, 1913, S. 170.

[2] Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912, с. 333.

[3] Там же, с. 28.

А вот Андрей Белый, увлеченный в ту пору, особенно после путешествия в Тунис, Египет и Палестину, неославянофильской идеей «особого», неевропейского пути России, окончательно подводит — явно не без влияния В. Эрна — черту под своим былым интересом к кантианству, «собирает в урну пепел сожженного своего восторга» [1]. В новый вариант программной с этой точки зрения вещи — «Искуситель» он включает такую строфу:

Оставьте... В этом фолианте
Мы все утонем без следа!..
Не говорите мне о Канте!!
Что Кант?.. Вот... есть... Сковорода.

Философ русский, а не немец!!!

Еще позднее, в гржебинском издании 1923 года, в стихотворении «Премудрость» он после финальной строки «С ученым спорит вновь ученый» ставит не точку, а двоеточие, и дописывает еще четыре строки:

В тумане выспренних вопросов
Мы — да: утонем без следа...
Да, господа: что Кант? Философ
Отличнейший — Сковорода...

Улавливаемый в обоих случаях несколько иронический оттенок не должен смущать: ирония, полупародийность вообще присущи стилю Андрея Белого, он часто пользуется ими в поэтическом разговоре о самых серьезных вещах. В процитированных строфах ирония адресована прежде всего тонущим в словопрениях философам-схоластам, хотя есть здесь и элемент самоиронии, взгляд на себя самого, прежнего, взгляд как бы со стороны, с высоты прожитого и понятого.

В ироническом контексте упоминалось имя украинского философа и в ранней редакции «Петербурга», где оно сопрягалось с характеристикой мыслей Аполлона Аполлоновича Аблеухова. Но в окончательной редакции романа образ Сковороды выполняет совсем иную смыслообразующую функцию: он возникает в последних строках как символ духовного возрождения Аблеухова-младшего, возвращения его к «истокам». «Как замечал о финале «Петербурга»,— пишет исследователь этой проблемы,— в статье «Вдохновение ужаса» Вяч. Иванов (кстати, близкий друг Эрна), «кантианец... проявил

[1] Белый Андрей. Стихотворения. Берлин — Пб. — М., 1923, с. 213.

склонность сначала к древнеегипетскому, а потом и к современно-православному мистицизму, идентифицируя тем самым чтение Сковороды с интересом к современным религиозным исканиям, в частности к славянофильско-православной доктрине Эрна»[1]).

На Украине в символистско-мистическом духе творчество и деятельность Сковороды интерпретируется на страницах журнала «Українська хата». «...Сковорода был символистом,— утверждал один из ведущих авторов этого издания А. Товкачевский.— Символизм — глубокая потребность каждой истинно религиозной души. Кто хоть одно мгновение чувствовал присутствие бога в своем сердце, тот, по крайней мере на это мгновение, становился символистом»[2].

Все сказанное, однако, не должно заслонять для нас неоднозначность вопроса: ведь мистиком называли Сковороду не только цитируемые выше авторы. В шевченковских «Близнецах» он упоминается как «мистик-философ». И. Франко говорит, что в сковородинском духовном наследии немало писаний «преимущественно мистико-философского характера»[3]. М. Рыльский отмечает «идеалистические, а отчасти и мистические элементы философии этого мыслителя»[4]. Чтобы убедиться в правомерности этих авторитетных свидетельств, достаточно перечитать такие сочинения Сковороды, как «Кольцо», «Икона Алкивиадская», «Жена Лотова», «Потоп змиин», хотя и в них, заметим, немало вкраплений фольклорного происхождения (например, притча про «умницу бабу» в «Кольце» или ссылка на «малороссийскую песню» в «Потопе змиином»).

Но особенно очевидны религиозно-мистические мотивы в некоторых песнях из «Сада божественных пе-

---

[1] Лавров А. Андрей Белый и Григорий Сковорода.— Studia slavica, т. XXI, № 3—4. Budapest, 1975, с. 399. Несомненный интерес представляет выявляемая автором близость некоторых мотивов и образов поэзии Андрея Белого, а также сборника символиста А. Добролюбова «Из книги невидимой» с «божественными песнями» Сковороды.

[2] Товкачевський А. Григорій Савич Сковорода.— Українська хата, 1913, № 4—5, с. 272—273.

[3] Франко Іван. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р., с. 81.

[4] Рильський М. Нова українська поезія дожовтневих часів. — В кн.: Антологія української поезії, т. 1. Київ, 1957, с. 9.

сен». Разве не становится главенствующей мистическая стихия в песне 1-й, где воспевается «иго благое и бремя легкое» служения Христу, блаженство и «сладость» аскетического самоотречения?

А как от грехов воскресну, как одену плоть небесну,
Ты в меня, я в тебя вселюся,
Сладости той насыщуся,
С тобою в беседе, с тобою в совете,
Как дня заход, как утра всход.
О, се златых век лет!

А следующая, 2-я песня — разве не проникнута она тем же религиозным воодушевлением, переходящим в экстаз, в неподдельный мистический восторг:

Оставь, о дух мой, вскоре все земляные места!
Взойди, дух мой, на горы, где правда живет свята,
Где покой, тишина от вечных царствует лет,
Где блещет та страна, в коей неприступный свет.

Или песня 7-я:

Кто ли меня разлучит от любви твоей?
Может ли мне наскучить дивный пламень сей?
Пусть весь мир отбежит!
Я буду в тебе жить, о Иисусе!
. . . .
Язвы твои суровы — то моя печать,
Венец мне твой терновый — славы благодать,
Твой сей поносный крест —
Се мне хвала и честь, о Иисусе!

Это — последние всплески мощной и по-своему яркой, по-своему впечатляющей духовной традиции, на протяжении веков господствовавшей в старой украинской литературе, которая к тому времени уже завершала свою историю, готовясь уступить (но отнюдь не без борьбы!) место литературе новой, светской. И Сковорода стоит как раз на этом рубеже.

Размышления о мистицизме естественным образом подводят нас к другой проблеме — Сковорода и масоны. Ведь деятельность украинского философа приходится на тот период, когда следом за Европой и в России, наряду с рационалистической философией, с просветительством, широкое распространение получили всевозможные религиозно-мистические школы и течения, среди которых наиболее заметное место занимает масонство.

Скажем сразу: масоном Сковорода не был, в этом согласны все исследователи, его биография попросту не дает никаких оснований предположить иное. Но,

быть может, существовала другая близость, какое-то духовное родство?

Н. Сумцов в работе, которая уже упоминалась, склоняется к положительному ответу на этот вопрос. Он считает, что Сковорода «в значительной степени вырос и воспитался в той атмосфере, которая питала русское масонство», и особенно настаивает на разительном сходстве Сковороды с С. Гамалеей, усматривая в этом проявление «общих национальных черт малорусского народа» [1].

Проще всего было бы опровергнуть это мнение ссылкой на самого Сковороду. М. Ковалинский вспоминает: «Речь доходила... до разных толков или сект. Всякая секта, говорил он, пахнет собственностью, а где собственномудрие, тут нет главной цели или главной мудрости. Я не знаю мартынистов (мартинистами называли обычно русских масонов — последователей французского мистика Сен-Мартена.— *Ю. Б.*), продолжал он, ни разума, ни учения их; если они особничествуют в правилах и обрядах, чтобы казаться мудрыми, то я не хочу знать их...» (II, 406). Мы еще вернемся к этому суждению Сковороды, к его аргументации, но прежде хотелось бы разобраться в вопросе по существу.

(**Заметки на полях.** Сначала — о Гамалее, фигуре основательно подзабытой.

Семен Иванович Гамалея действительно был земляком и младшим современником Сковороды: он родился на Полтавщине в 1743 году, по некоторым сведениям — в семье священника. Учился в Киевской академии, затем переехал в Петербург, где преподавал в Шляхетском кадетском корпусе. Около середины 70-х годов поступил на службу к графу З. Г. Чернышеву, исполняя при нем должность правителя канцелярии в бытность графа сначала наместником Белоруссии, а позднее московским градоначальником. В Москве Гамалея близко сходится с Н. И. Новиковым и профессором Московского университета И. Г. Шварцем, игравшими видную роль в деятельности масонского ордена «розенкрейцеров», вступает в орден и вскоре, оставив выгодную и почетную службу, весь остаток жизни посвящает литературной, научной и филантропической деятельности. Почти тридцать лет он безвыездно про-

[1] Киевская старина, т. XVI. 1886, с. 106—107.

жил в принадлежавшей его ближайшему другу Новикову подмосковной деревне Авдотьино, где и умер в 1822 году. Четырьмя годами раньше там же скончался сломленный Шлиссельбургской крепостью, разоренный кредиторами Новиков.

Хотя Гамалея и участвовал в управлении московским масонством, входя в так называемый главный капитул и руководя «ложей Девкалиона», в целом он занимал в ордене особое положение — положение признанного теоретика-эрудита, непревзойденного знатока многих наук и богословских премудростей. Выделяясь среди «братьев» своей образованностью и кругозором, основательным знанием языков (кроме латинского и немецкого, также некоторых восточных), он написал и перевел огромное количество мистических сочинений, в большинстве не опубликованных, в частности все сочинения Я. Бёме в 22 томах [1]. Известный архитектор А. Л. Витберг, автор неосуществленного проекта храма Христа Спасителя на Воробьевых горах, в своих воспоминаниях о встрече с Новиковым и Гамалеей приводит рассказ некоего Карамышева, пораженного тем, насколько свободно ориентировался Гамалея в различных науках, в том числе даже в ботанике [2]. Характерно, что когда молодой Н. М. Карамзин направлялся по инициативе «Дружеского Ученого Общества» за границу, именно Гамалея, согласно распространенной версии, составил для него подробный план путешествия и инструкцию о желательных встречах, а также о посещении мест собрания масонских рукописей с целью их изучения [3].

Но главным, несомненно, была репутация Гамалеи как «божьего человека», «совести» московского масонства, репутация, которую он заслужил удивительной цельностью натуры, нравственной чистотой и максимализмом, строгим аскетизмом и бессребренничеством. О нем ходили легенды. Согласно одной из них, он

---

[1] См.: Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867, с. 163—164.

[2] Записки академика Витберга. — Русская старина, 1872, № 4, с. 567—568.

[3] Тихонравов Н. Четыре года из жизни Карамзина. 1785—1788. — Русский вестник, т. XXXVIII, 1862, IV, с. 747; Лотман Ю. М., Успенский Б. А. «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры. — В кн.: Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л., 1984, с. 534—535.

отказался от пожалованных ему за службу 300 душ крестьян, объясняя, что не знает, как управиться с одной своею душой, и не решится взять на себя ответственность за триста чужих. Известна (в передаче) его речь, в которой он гневно укоряет тех, кто печется только о себе, о своем чине и месте, «не мысля о том, что каждый кусок наш напоен кровавым потом или слезами наших братьев служащих» [1].

Впрочем, духовные победы Гамалеи над самим собой, отказ от мирских желаний, укрощение страстей — все это давалось ему отнюдь не без трудной внутренней борьбы, о чем свидетельствуют некоторые письма, изданные после его смерти; таково, например, письмо, содержащее признание о преодолении страсти к «блудодеянию» [2]).

Адресованные безымянному другу, письма Гамалеи во многом типичны и представляют немалый интерес для понимания некоторых особенностей масонского мировоззрения и мироощущения; они дают нам возможность, отклонив наивную гипотезу о якобы решающем значении землячества и «общих национальных черт», определить действительно имеющие место точки соприкосновения не только между Гамалеей и Сковородой, но шире — между взглядами последнего и масонским учением вообще. Прежде всего это безусловное доминирование (по крайней мере — в теории; о реальной практике масонства, о его политической подоплеке мы сейчас не говорим, это тема особая) нравственного начала, причем моральное самосовершенствование личности, самопознание, самоограничение вплоть до аскетизма рассматриваются как непременное условие благотворного воздействия на нравственный уровень общества. Далее — повышенный интерес преимущественно к ветхозаветным книгам Священного писания, их символическое и мистическое истолкование. Наконец, сдержанное, равнодушное, если не сказать пренебрежительное отношение к догматической стороне христианского учения, склонность к чересчур вольной трактовке тех или иных постулатов, что часто расценивалось церковью как ересь.

---

[1] Цит. по: Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917, с. 173.

[2] Письма С. И. Г. в 2-х кн., кн. 2. М., 1832, с. 32.

Если это так, то что мешает нам сделать следующий (и не логичный ли?) шаг — от «точек соприкосновения» к сближению, а то и к знаку равенства между Сковородой и масонами?

Коротко можно ответить так: мешает демократизм Сковороды, в самом широком смысле этого слова. Демократизм, который совершенно чужд был масонству.

Вспомним, что говорил Сковорода о «мартынистах». Более всего претит ему их «особничество» в правилах и обрядах. Хочешь мудрствовать «в простоте сердца», чтоб быть полезным гражданином общества? «Ради сего не для чего бы... особничествовать» (II, 406—407) — таков главный его аргумент. Во многих своих сочинениях Сковорода резко выступал против того, что он называл «враками церемониальными», «видимостью», «пустыми церемониями», «шелухой, или коркой». Один из разделов «Начальной двери к христианскому добронравию» так и называется «Благочестие и церемония — рознь». «...Церемония возле благочестия,— пишет в нем Сковорода,— есть то, что возле плодов лист, что на зернах шелуха, что при доброжелательстве комплименты. Если же сия маска лишена своей силы, в то время остается одна лицемерная обманчивость, а человек — гробом раскрашенным. Все же то церемония, что может исправлять самый несчастный бездельник» (I, 120).

Между тем в масонстве церемонии, «правила и обряды» играли важнейшую роль и направлены были именно на «особничество», на отгораживание от непосвященных. Этому должны были служить и таинственность, окутывавшая деятельность масонских лож, и их сложнейшая внутренняя иерархичность, и нагнетание устрашающих эффектов в ритуале приема новопоступающих «братьев» (окровавленные рубашки, нацеленные в обнаженную грудь шпаги, «смешение крови» и т. п.), и зашифрованная символика, выспренняя и невнятная фразеология.

Вполне вероятно, что Сковорода, если и впрямь не знал таких подробностей, то во всяком случае кое-что о них слышал, и это наверняка не могло ему импонировать.

Но были различия и значительно более глубокие, более существенные — социальные. «Особничество» русских масонов коренилось в дворянской природе этого движения. Не случайно в России в него входили тогда

многие представители родовитых и высокопоставленных семейств — Воронцовых, Щербатовых, Гагариных, Куракиных, Трубецких, Елагиных, масонам симпатизировали и покровительствовали некоторые царствующие особы, в частности Петр III, Павел I. Сковорода находился на противоположном, демократическом социальном полюсе. Вопреки мнению Н. Сумцова, он вырос и воспитался, да и всю жизнь прожил как раз совсем в иной атмосфере, нежели та, что питала русское масонство. Он жил с людьми, и учение его было обращено к людям, открыто и доступно для них, и песни, сочиненные им, знал и пел народ. Даже непритязательный и аскетичный Гамалея, в этом отношении белая ворона среди масонов, выглядит «барином», рядом с бездомным странником, философом-«мужиком» Сковородой.

Еще раз вернемся к беседе Сковороды с М. Ковалинским. Внимательный читатель, возможно, заметил, что «мартынисты» упоминаются тут в ряду других «сект». Напрашивается вывод, что критические суждения философа о масонах, в частности об их «особничестве», можно отнести к сектантству как конкретно-историческому явлению.

Однако существует довольно распространенная точка зрения, сближающая или даже идентифицирующая учение и деятельность Сковороды с различного рода сектантскими течениями. Мы помним, что еще при жизни ему приходилось выслушивать обвинения в манихейской ереси. В книге «Раскольники и острожники» Ф. Ливанов пытается обнаружить аналогии между отдельными положениями философии Сковороды и взглядами молокан, утверждает, что у членов этой секты «имя Сковороды считается чуть ли не *Апостольским*» и что многие его сочинения «в большом употреблении у молокан» [1]; при этом автор ссылается на якобы хранящиеся в архивах Министерства внутренних дел отобранные у молокан в качестве улик тетрадки с переписанными текстами этих сочинений. О «сильном влиянии» Сковороды на молокан упоминает (похоже, доверившись Ф. Ливанову) и исследователь духоборческих сект О. Новицкий, оговариваясь, впрочем, что «об отношении его к духоборцам мы нигде не находим поло-

---

[1] Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. СПб., 1870, с. 289, 294.

жительных данных»[1]. Правда, тут же Новицкий высказывает ничем не подтверждаемое предположение, что Сковорода якобы был составителем так называемого «Исповедания» екатеринославских духоборов. П. Милюков уже вполне определенно говорит, что взгляды Сковороды «совершенно совпадали со взглядами духоборцев» и что Сковорода вообще «в душе был сектантом»[2].

Довольно противоречива позиция в этом вопросе В. Бонч-Бруевича, автора редакционной заметки к первому тому собрания сочинений Сковороды, вышедшему в 1912 году. Он то обнаруживает «разительное сходство» учения Сковороды с хлыстовством, то расширяет этот круг и называет философа «одним из самых главных теоретиков русских «духовных христиан» (эта группа сект включает в себя, помимо хлыстов, также духоборов, молокан, скопцов и др.— *Ю. Б.*), то настаивает на его «сходстве, близости, а нередко и полной тождественности... с учением русских израильтян»[3].

Много лет спустя Бонч-Бруевич говорит уже исключительно о связи между учением Сковороды и взглядами духоборцев. «...Когда я занимался изучением древнего сектантства в России,— пишет он в письме к А. Ниженец,— и очень подробно изучал все устные и письменные записи духоборцев, то я натолкнулся на целый ряд положений, которые были взяты из сочинений Сковороды. Кроме того, видно, что у них сохранилась память о старчике Грише, который был «полного разума». Имейте в виду, чтобы получить от духоборцев наименование «полный разума», надо быть особо выдающимся человеком. За всю долгую историю они этим именем называли всего пять человек»[4]. Как бы то ни было, фактом, и фактом показательным, остается то, что издание собрания сочинений, которое редактировал в 1912 году Бонч-Бруевич, предпринималось в серии «Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества».

---

[1] Новицкий Орест. Духоборцы. Их история и вероучение. Киев, 1882, с. 178, 179.

[2] Милюков П. Очерки по истории русской культуры, ч. 2. СПб., 1897, с. 109.

[3] Бонч-Бруевич Владимир. Заметка от редакции.— В кн.: Собрание сочинений Г. С. Сковороды, т. 1. СПб., 1912, с. VII.

[4] В. Д. Бонч-Бруєвич про Г. С. Сковороду.— Радянське літературознавство, 1958, № 3, с. 89.

Более подробное рассмотрение проблемы «Сковорода и сектантство» не входит в замысел настоящего исследования, к тому же оно требовало бы специального и отнюдь не дилетантского разговора. Ограничимся напоминанием слов самого философа: «Любовь к ближнему не имеет никакой секты...» (II, 407)

Есть один принципиальный момент, к которому все же хотелось бы привлечь внимание. Практически все, кто сближал Сковороду с сектантами, обосновывали — прямо ли, косвенно ли — такое сближение характерной в той или иной мере для обеих сторон неудовлетворенностью господствующей в России конфессиональной системой, неприятием некоторых официально утвержденных религиозных догматов, пышной обрядности, многих аспектов практической деятельности церкви, жизни духовенства. Что касается Сковороды, то в этих соображениях есть свой резон. Правда, отношения Сковороды с русской православной церковью не были враждебными, мы не найдем у него критических выпадов против церковных властей, однако и безоблачными эти отношения не назовешь — достаточно вспомнить хотя бы его конфликты с епископами Никодимом Сребницким, Порфирием Крайским, Самуилом Миславским, а ведь это были люди весьма заметные в церковной иерархии.

В свое время В. Эрн, рассматривая этот вопрос, попробовал сопоставить судьбы Сковороды и Гоголя. «Гоголь,— пишет он,— когда страждущий дух его осознал свою первородную мертвенность, в ужасе бросился к *церкви*. Это путь героический, необычайно ценный, почти универсальный...» Сковорода же, вынужден признать В. Эрн, этим «универсальным» путем не идет, он «*не обращается к церкви*. Он в нее верит, но он не идет к священнику, чтобы облегчить свою душу исповедью и покаянием; он не подчиняет жизнь свою правилам духовной гигиены... Он не идет в монахи...» [1].

Сковорода и Гоголь... Это со- (или противо?) поставление нельзя назвать неправомерным, и, думается, при условии пристального, свободного от зашоренности «вглядывания» в проблему оно сулит немало интересного и перспективного для понимания определенного типа творческой личности, характерного для национальной культурной традиции. (Кто знает, быть

---

[1] Эрн В. Григорий Саввич Сковорода, с. 89.

может, какие-то «ниточки» могут потянуться отсюда и дальше, скажем, к такой фигуре, как Тычина...)

Хочется избежать малейшего упрощения. Не забудем, что среди друзей и единомышленников Сковороды было немало представителей как белого, так и черного духовенства — от рядового сельского священника до архимандритов и епископов, гостеприимством многих из них Сковорода не раз пользовался, немалое время проведя в различных монастырях (М. Ковалинский в этой связи называет монастыри Старо-Харьковский, Харьковский училищный, Ахтырский, Сумской, Святогорский, Сиппянский; к этому списку можно добавить Гусинскую пустынь и Троице-Сергиеву лавру). Это реальные факты его биографии, которые никак не следует игнорировать, как не следует, впрочем, и преувеличивать их значение. Его мятущаяся, взыскующая истины и гармонии душа в поисках прочной основы (камня, петры, берега, гавани, кифы, или кефы) не обращается к церкви как высшей духовной инстанции (В. Эрн пишет это слово с прописной буквы — Церковь). Лишь в Библии ищет Сковорода ответы на мучающие его вопросы, Библия для него выше церкви; он обращается к мысли — пусть языческой! — древних мудрецов; он жаждет слиться с природой, раствориться в ней... Пантеистическая вера в божественное начало, искренний, страстный порыв к религиозному идеалу для Сковороды отнюдь не то же самое, что слепое преклонение перед властью и авторитетом официальной церкви.

Задумывался ли над этим сам Сковорода? Осознавал ли он в полной мере, что, например, его критика буквалистского понимания Священного писания, отрицание библейских чудес, или едкие насмешки над «церемонистами», «спящими на Библии», или сравнение Христа с язычником Эпикуром,— что все это не вписывается в рамки ортодоксального вероучения? Что его пренебрежение к церковным обрядам и таинствам, которые он называл «хвостами, кои дóлжно от веры отсечь» [1], будет истолковано власть предержащими как ересь, и уж тут не поможет авторитет самого апостола Павла, учившего, что «не тот Иудей, кто таков по

[1] Цит. по: Срезневский В. И. Из «Украинской скарбницы» И. И. Срезневского. — Известия Российской Академии наук, VI серия. Пг., 1919, № 12—15, с. 762.

наружности, и не то обрезание, которое наружно» (Послание к Римлянам, II, 28). Не мог не задумываться, не осознавать. Не мог не отдавать себе отчета и в том, что сама его уклончивость в вопросе об исторической миссии русской православной церкви, само умолчание слишком красноречиво. Но иначе поступать, как видно, тоже не мог.

В этом пункте нет основы для какого-либо сближения его с Гоголем. С тем, поздним Гоголем, который в письме к В. А. Жуковскому, вошедшем в «Выбранные места из переписки с друзьями», писал, что в русской церкви «заключено все, что нужно для жизни истинно русской, во всех ее отношениях, начиная от государственного до простого семейственного, всему настрой, всему направленье, всему законная и верная дорога. По мне, безумна и мысль ввести какое-нибудь нововведение в России, минуя нашу церковь, не испросив у нее на то благословения» [1].

У Сковороды мы подобного не найдем.

(**Заметки на полях.** Хотелось бы оговориться, впрочем, что и у Гоголя есть не только это. В «Выбранных местах...» таится еще, кажется, не раскрытая нами в должной мере, да и самим писателем, который был потрясен лавиной «оплеух» и «пощечин» (если воспользоваться словами разгневанного С. Аксакова), не осознанная неоднозначность, зерно глубокой внутренней противоречивости. Нельзя ведь не замечать различия хотя бы между двумя письмами к А. П. Толстому — «Несколько слов о нашей церкви и духовенстве» и «О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности», или, скажем, между советами калужской губернаторше А. О. Смирновой и письмом «О том, что такое слово», высоко оцененным Толстым. Толстой сумел, читая «Переписку...», четко отделить «ужасную, отвратительную чепуху» от «трогательных, часто глубоких и поучительных мыслей», неподдельное и искреннее религиозное чувство Гоголя — от его «церковной веры» [2].

---

[1] Гоголь Н. В. Собр. соч. в 7-ми томах, т. 6, с. 249.

[2] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 38, с. 50. Н. Н. Гусев вспоминает такие слова Толстого: «Как я рад, что перечитываю Гоголя! Я теперь читаю «Переписку с друзьями». Рядом с пошлостями такие глубокие религиозные истины» (Гусев Н. Н. Два года с Л. Н. Толстым. М., 1973, с. 239).

Гоголь утверждает, что русская православная церковь «одна в силах разрешить все узлы недоумения и вопросы наши», одна «может произвести неслыханное чудо в виду всей Европы», «дать силу России изумить весь мир согласной стройностью того же самого организма, которым она доселе пугала»[1]. В подобного рода суждениях в «Выбранных местах...» нет недостатка. Но в другом разделе той же книги Гоголь говорит о «страхах и ужасах России», от которых, приоткрой он над ними завесу хоть немного, точно бы «помутились ваши мысли». Охваченный отчаянием, он не видит в России ничего, кроме надежды: еще лишь «брезжит свет»[2]. По Гоголю, эта надежда, этот свет исходят от церкви, но действительно ли речь идет о современной писателю русской церкви? Не есть ли это какая-то иная церковь — идеальная, еще не существующая, церковь вселенская, или кафолическая (не смешивать с католической!), та, которую Гоголь хочет видеть в России и в мире, о которой мечтает, в которую верит?

Современную же Гоголю церковь представлял перед ним в последние годы его жизни ржевский протоиерей Матвей Константиновский, отец Матвей. Роковая роль, которую сыграл в судьбе писателя, в трагедии его мятущейся души этот по-своему сильный если не умом, если не ученостью, то волей и упорством человек, неоспорима. Большинство адресованных ему писем Гоголя оставляет тягостное впечатление доминирующей в них интонацией смирения и покорности. Но есть по крайней мере одно письмо совсем иного рода. Отвечая на настойчивые требования отца Матвея уйти от «мира», оставить писательство, Гоголь убежденно отстаивает свое право и призвание художника. «Не знаю, сброшу ли я имя литератора...» — по форме уклончиво, а по сути решительно говорит он. Воля божия? Но он, Гоголь, не знает, «есть ли на то воля божия». Закон Христов? Но он «до сих пор уверен, что закон Христов можно внести с собой повсюду, даже в стены тюрьмы, и можно исполнять его требования во всяком званьи и сословии: его можно исполнять также и в званьи писателя. Если писателю дан талант, то, верно, недаром и не на то, чтобы обратить его во злое». И далее: «А я, имея талант, умея изображать

[1] Гоголь Н. В. Собр. соч. в 7-ми томах, т. 6, с. 213.
[2] Там же, с. 307, 308.

живо людей и природу (по уверению тех, которые читали мои первоначальные повести), разве я не обязан изобразить... людей добрых, верующих и живущих в законе божием?» [1] Здесь признаки душевного и творческого кризиса, но здесь и отражение трудной борьбы с этим кризисом, с самим собой, с отцом Матвеем, здесь отчаянное сопротивление, напряженный спор. А ведь это написано уже после завершения «Выбранных мест...», накануне поездки в Иерусалим! Да и в самих «Выбранных местах...» полемика с А. Толстым о театральном искусстве, характеристика театра как общественной кафедры, «с которой можно много сказать миру добра»,— не косвенный ли это ответ тем, кто целиком разделял позиции отца Матвея? Фанатичный протоиерей в конце концов сломил Гоголя, но победил ли он его? Над этим надо еще и еще подумать, не боясь возвращения к якобы «раз и навсегда» решенным вопросам, не опасаясь гнева нынешних «отцов матвеев», даром что они щеголяют в светской одежде и кичатся своим атеизмом...)

Итак, Сковорода «блуждал вне ограды церковной». В. Эрн видит в этом только случайность: «...Между Сковородой и церковью не стояло никаких непереходимых преград» [2]. Были, мол, препятствия — «рационалистический уклон», «дурной платонизм», вера в «вечную материю», «*внешнее* понимание мира»... Это и «удерживало Сковороду от высшего высветления», приводило к «бессознательному отталкиванию от церкви».

То, что было, по Эрну, для Сковороды роковым недоразумением, через столетие «повторяется в невысказанной трагедии Толстого», «великий гений надламывается» [3].

Сопоставление, как и в случае с Гоголем, отнюдь не лишенное оснований. Есть немало моментов, выявляющих близость религиозных взглядов Сковороды и Толстого. Мы лишь обозначим некоторые из этих моментов, отдавая себе отчет в том, что детальный анализ проблемы далеко выходит за рамки нашего разговора.

Прежде всего это осознание неразрывной связи религии с нравственностью, с такими понятиями, как

[1] Письма Н. В. Гоголя в 4-х томах, т. IV. СПб., 1901, с. 88—89, 90.
[2] Эрн В. Григорий Саввич Сковорода, с. 327, 322.
[3] Там же, с. 341—342.

добро, зло, правда, совесть и т. п. «Попытки основать нравственность помимо религии,— считает Толстой,— подобны тому, что делают дети, которые, желая пересадить нравящееся им растение, отрывают от него ненравящийся им и кажущийся им лишним корень и без корня втыкают растение в землю. Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения». Но и религия, это Толстой тут специально подчеркивает, невозможна вне нравственных начал, ибо сущность религии состоит не в учении «о божествах», а «только в ответе на вопрос: зачем я живу и какое мое отношение к окружающему меня бесконечному миру?» [1]. Только это.

Отсюда резко негативное отношение писателя к «метафизике религии», к «внешнему богопочитанию», к суеверию и обрядности — ко всему тому, что Сковорода называл «шелухой», «непролазным терновником». Отсюда решимость Толстого «быть свободным от обманов веры в чудеса», от всего, что «противоречит разуму», ибо это «есть обман людской, как обманы всяких современных чудес, исцелений, воскрешений, чудотворных икон, мощей, пресуществление хлеба и вина и т. п., так же как и чудес, про которые рассказывается в библии, в евангелиях, в буддийских, магометанских, таосийских и других книгах» [2]. Отсюда отрицание богодухновенного происхождения Священного писания, взгляд на него как на «книгу, прошедшую через многосложные соединения, переводы и переписки, составленные 18 веков тому назад людьми малообразованными и суеверными» [3]. И наконец, как итог: господствующая в России церковь искажает подлинно христианское учение, она не способна дать людям ясно выраженные нравственные основы, нить, связующая церковь с миром, с людьми, стала лишь помехой.

Признáем: подобного мы у Сковороды не найдем, как не находили апологетики русской церкви. Ни безоглядной толстовской готовности к самым крайним, «последним» выводам, ни его беспощадной мысли — всего того, за что Толстой заплатил отлучением от церкви. Сковорода то и дело, вольно или невольно, противоречит церкви; Толстой и церковь вообще несовмести-

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 39, с. 26, 7.
[2] Там же, с. 161.
[3] Там же, с. 115.

мы. Там — инакомыслящий, который время от времени впадает в ересь; здесь — откровенный и последовательный еретик. Там — аутсайдер; здесь — бунтарь.

Но в одном и Сковорода непреклонен — в своем отношении к монашеству. Известны апокрифические истории о том, как он, по крайней мере дважды, в резкой форме отвергал предложения о переходе в «монашеское состояние», за что даже друг его архимандрит Гервасий Якубович «оказал ему остуду» (II, 383). В сочинениях и письмах философа встречаем колючие замечания то о «монашеском маскараде», когда лицемеры напяливают на себя одежды святых пустынников и аскетов (I, 260), то о монахах, прячущих истинное лицо «под маской благочестия» (II, 302).

Своей кульминации обличительный пафос Сковороды достигает в диалоге «Брань архистратига Михаила со Сатаною». Восседающие на радуге «архивоины» озирают землю и всю вселенную, с горечью отмечая, что всюду «рассеял сатана семена свои» (II, 69). Среди тех, кто выбрал «путь левый» — путь «тяжбы, брани, татьбы, грабительства, лести, купли, продажи, лихоимства» (II, 77), они видят «странную» процессию: «Пятерка человеков бредут в преобширных епанчах, на пять локтей по пути влекущихся. На головах капюшоны. В руках не жезлы, но колья. На шее каждому по колоколу с веревкою. Сумами, иконами, книгами обвешаны. Едва-едва движутся, как быки, парохиальный колокол везущие» (II, 77—78). Наивный, как и полагается небесному жителю, Варахиил сокрушается: «Вот разве прямо трудящиеся и обремененные! Горе им, горе!..» Однако коллега его Рафаил, более трезво глядящий на вещи, разъясняет: «Сии суть лицемеры... мартышки истинной святости... по лицу святы, по сердцу всех беззаконнее». Приведем лишь некоторые эпитеты и характеристики из его монолога, выдержанного в не совсем ангельском тоне: «сребролюбивы», «сластолюбцы», «сводники», «полагающие в прибылях благочестие», «целующие всяк день заповеди господние и за алтын оные продающие», «домашние звери и внутренние змии, лютейшие тигров, крокодилов и василисков». «Вся их молитва в том,— жестко резюмирует Рафаил,— чтоб роптать на бога и просить тленностей» (II, 78).

В этот момент монахи как раз останавливаются и затягивают свои «безбожные... песни божии». Их мо-

литва представляет собой пародию Сковороды на некоторые сочинения «мандрованных» дьяков и бродячих «спудеев». Монахи довольно бесцеремонно взывают к богу, не столько выпрашивая, сколько требуя внимания и милостей:

Боже, восстань, что спишь?
Почто о нас не рядишь?

При этом они без излишней скромности напоминают о своих достойных вознаграждения заслугах:

Мы ж тебе свечищи ставим,
Всякий день молебны правим!
. . . .
Два раза постим в неделю.
В пост не уживаем хмелю.
. . . .
Хоть псалтыри не внимаем,
Но наизусть ее знаем.

В финале молитвы монахи деловито торгуются со всевышним:

Услышь, боже, вопль и рык!
Дай нам богатство всех язык!
Тогда-то тебя прославим,
Златые свечи поставим,
И все храмы позлащенны
Восшумят твоих шум пений —
Только дай нам век злат! (II, 78—79)

Теперь уже и Варахиил понял, с кем имеет дело, и гневно «возопил»: «О смердящие гробы со своею молитвою!.. Злоба, в одежду преподобия одета... Отвратим очи наши от богомерзких сих ропотников, просителей, льстецов и лицемеров. Не слышите ли, что шум, треск, рев, вопль, вой, свист, дым, жупел и смрад содомский восходят от сего пути?» (II, 79). И ангелы, послушавшись совета Варахиила, обратили взоры в другую сторону и воспели свою ангельскую песнь.

Только Сквороda не отвращает очей от земных мерзостей, в какие бы священные одежды они ни рядились...

...Так что же нам ответить на поставленный в начале главы «тройной» вопрос о Сковороде: кто он — богослов? мистик? атеист?

Нет однозначного ответа. И вряд ли следует искать его, если не хотим сбиться на примитивные формулы. Настоящая глава — лишь попытка приблизиться к ответу, и воспринимать ее следует ни в коем случае не выборочно, а только целиком. От начала до конца.

ЖЕСТОКИЙ ВЕК

...в мой жестокий век...

А. С. Пушкин

«Глух ли Сковорода к политике?»

Так озаглавил П. Тычина одну из своих многочисленных папок с материалами, которые он собирал, работая на протяжении двух десятилетий над поэмой-«симфонией» «Сковорода».

Откуда и почему среди множества исторических, научных, философских, филологических параллелей, ассоциаций, гипотез и проблем (здесь есть такие, например, как «Гомер у Сковороды», «Мог ли знать Шекспира Сковорода?», «Сковорода и геометрия», а еще традиционное: «Карл Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин о XVIII веке») — откуда и почему возник вдруг вопрос об отношении Сковороды к политике? Что могло натолкнуть Тычину на эту мысль?

Дело в том, что с давних пор сложилось и получило довольно широкое распространение представление о Сковороде как о человеке не от мира сего, мыслителе, который целиком погружен в созерцательность, самопознание, самосовершенствование. Образ этот, образ философа-«пустынника», превыше всего ставившего уединение, общение с богом, душевный покой, тихую дружескую беседу о вечном, непреходящем и весьма далекого от политических бурь и социальных потрясений своего времени, утвердился в сознании многих, надо признать, не без помощи самого Сковороды. Вот его слова из письма, написанного в Гусинской пу́стыни, читаем: «Ангел мой хранитель ныне со мною веселится пу́стынею. Я к ней рожден. Старость, нищета, смирение, беспечность, незлобие суть мои в ней сожительницы. Я их люблю, и они меня» (II, 313). Это только один пример.

Отсюда мнение о политическом и социальном индифферентизме Сковороды, которое высказывалось не раз, в том числе и серьезными учеными.

«На жгучие вопросы своего времени, которые решались не в пользу народа,— считал, например, П. Житецкий, — он не откликнулся ни единым словом. Равнодушно смотрел Сковорода и на введение крепостного права, происходившее у него на глазах»[1]. М. Возняк также упрекает философа в том, что он «не протестовал против крепостного права»[2]. М. Грушевский поражался тому, что Сковорода, «живо реагируя на недостатки церковной жизни», в то же время, по его словам, «молча обходил куда более яркие и болезненные аномалии современной жизни политической, социальной, национальной... Все это были, по-видимому, для него вещи второстепенные по сравнению с главным, что его занимало: практическим нравственным идеалом...»[3].

Вот эту точку зрения и не мог, судя по всему, принять Тычина, не мог с ней смириться. Интонация внутреннего несогласия явно улавливается в подтексте его вопроса — неужели Сковорода действительно мог быть глух к политике?

В поисках аргументов Тычина обращается прежде всего к известному стихотворению «De libertate (О свободе)». Мы уже приводили однажды эти восемь строк, напомним их читателю еще раз:

Что то за вольность? Добро в ней какое?
Ины говорят, будто золотое.
Ах, не златое, если сравнить злато,
Против вольности еще оно блато.
О, когда бы же мне в дурни не пошитись,
Дабы вольности не мог лишитись.
Будь славен вовек, о муже избранне,
Вольности отче, герою Богдане!

Стихотворение автором не датировано, по этому поводу высказываются самые разные предположения. На них стоит задержать читательское внимание, чтобы яснее был исторический контекст, в котором раскрыва-

---

[1] Житецький П. «Енеїда» Котляревського в зв'язку з оглядом української літератури XVIII століття. Київ, 1919, с. 37.

[2] Возняк Михайло. Історія української літератури, т. III, ч. 2. Львів, 1924, с. 82.

[3] Грушевський Михайло. З історії релігійної думки на Україні. Львів, 1925, с. 101—102.

ется поразительная емкость этого небольшого произведения.

П. Тычина называет два возможных, на его взгляд, конкретных повода, два «жгучих вопроса» времени, которые могли побудить Сковороду написать стихотворение «De libertate»: «...То ли протесты запорожцев, на вольности которых в 1751 году царское правительство наложило свою руку, поселив на землях запорожских сербов-колонистов; то ли указ 1783 года, по которому окончательно закрепощались крестьяне Левобережной Украины...» [1]

Теоретически нельзя исключить ни один из этих вариантов.

Создание на землях, исконно принадлежавших Запорожской Сечи, целой системы военных поселений — так называемой Новой Сербии с крепостью св. Елисаветы (вскоре переименованной в Елисаветград) как административным центром было одним из первых тяжелых ударов по запорожским вольностям. Запорожцы считали свое право на занимаемые ими земли столь естественным и неоспоримым, что даже не позаботились о подтверждении его необходимыми грамотами. Да и не было, казалось, в том нужды. Еще совсем недавно официальный Петербург безоговорочно признавал это право. В 1734 году главнокомандующий русскими войсками в этом районе генерал Иоганн-Бернгард Вейсбах заверял запорожцев, что земли, на которых они размещают так называемую Новую Сечь, «ваши собственные, которыми вы через несколько сот лет беспрекословно со всех сторон владеете», что «в оные места, яко вам прямо принадлежащие, ни Россия, ни Порта, ни хан крымский и никто вступить не может и не имеет» [2]. Прошло, однако, совсем немного времени, и царское правительство сначала подписало с Турцией в 1739 году Белградский мирный договор, по которому запорожские земли оказались принадлежностью России, а затем, уже опираясь на него, сочло себя вправе распоряжаться этими землями по своему усмотрению. Протесты и хлопоты запорожцев были тщетны.

Еще более «жгучим вопросом» стал для Украины указ 1783 года, означавший не что иное, как оконча-

---

[1] Тычина Павло. Григорий Сковорода. — В кн.: Тычина Павло. Сковорода. Симфония. Перевод с украинского П. Панченко. М., 1984, с. 369.

[2] Цит. по: Русская старина, 1875, № 11, с. 406—407.

тельное введение в крае крепостного права. Вызревала и готовилась эта акция давно, тем более что на практике процесс закрепощения уже шел полным ходом. Народ, едва-едва избавившийся в результате освободительной войны 1648—1654 гг. от чужеземных панов, тотчас же обрел новых, «единоверных», в лице украинской шляхты, казацкой старшины, высшего духовенства, а также царских эмиссаров и вообще близких престолу людей, щедро одариваемых «малороссийскими» землями и становившихся в силу этого здешними помещиками. Не только крестьянство, «посполитый» люд, но и беднейшее казачество оказывалось во все большей и большей материальной и правовой зависимости от «держáвцы» — богатого землевладельца, чья власть над ними была практически неограниченной. Вынужденное «послушенство» сплошь и рядом оборачивалось прямым закрепощением.

(**Заметки на полях.** Н. Лесков в повести «Заячий ремиз», эпиграфом к которой, кстати, взята цитата из философского сочинения Сковороды «Диалог, или Разглагол о древнем мире», показывает, как все это происходило. Полковник Опанас Опанасович Перегуд «еще где до Катериных времен» правдами и неправдами, силой и хитростью «завладел всею перегудинскою казачиною и устроил так, что все здешние люди не могли ни расплыться по сторонам, ни перемешаться глупым обычаем с кем попадя. Опанас Опанасович закрепостил их за собою и учинился над ними *пан*... Так это сделал Перегуд еще при той казацкой старине, про которую добрые люди груди провздыхали и очи проплакали. И сделал он все это за помощию старшин так аккуратно, что все перегудинские казаки и не заметили, «чи як, чи з якого повода» их стали писать «крепáками», а которые не захотели идти для дідуси на панщину, то щобы они не сопротивлялися, их,— пожалуйте,— на панском дворе добре прострочили, некоторых российскими батогами, а иных родною пугою, но бысть в тіх обоих средствах и ціна и вкус одинаковы».

Насколько распространена была подобная практика, можно судить хотя бы только по одному документу — универсалу наказного гетмана, черниговского полковника Павла Полуботка, которым все «паны полковники, старшины полковые, сотники, державцы духовные

и светские, атаманы и прочие урядники» строго-настрого предупреждались, чтобы они «отнюдь не дерзали казаков до приватных своих работизн принуждать и употреблять; но имеют они, казаки, при своих слободах оставаясь, только войсковые, чину их казацкому приличные, отправлять услуги»[1]. Очевидно, однако, что подобные предостережения, хотя они и сопровождались угрозами сурового наказания «без пощады, какого бы ни был чина», были не слишком эффективны,— не один Опанас Опанасович Перегуд действовал описанным выше способом, а вся старшина; да и сам автор универсала, первый «державца» на Украине, богатству которого мог позавидовать и гетман, не говоря уже о Кочубеях, Апостолах, Лизогубах или Галаганах,— сам Полуботок в этих делах далеко не был безгрешен...

В повести Лескова речь идет о «казацкой старине», но имеется в виду не такая уж давняя старина, во всяком случае не ранее первой половины XVIII века; казаки, неожиданно для себя оказавшись в крепостных, пытаются занять «купу червонцев» у «жида Хаима», чтобы отправить «в Питер справедливого человека, который мог бы доступить до царицы и доказать ей или ее великим российским панам, что в селе Перегудах было настоящее казацкое лыцарство, а не крепáки, которых можно продавать и покупать, как крымских невольников или как «быдло». Попытка эта решительно пресечена Опанасом Опанасовичем, который просто-напросто «перелупцевав» всех этих бывших «лыцарей», а заодно «разорил жидóвский дом, а потом и самого жида выгнал из Перегуд и разметал его «бебехи»...

Но подумаем: ну, даже и доступись посланец перегудинских казаков до самой царицы — чего бы мог он добиться? Какого сочувствия, понимания, поддержки? Ведь сами хозяева престола российского успели к тому времени захватить на Украине огромные владения. Елизавете, например, принадлежало на Черниговщине село (или местечко) Понорница, отобранное у Шафировых[2], последние же, видимо, получили его в свое время от кого-то из ее предшественников. Поистине, вкус «родной пуги» (кнута) и российского батога и

---

[1] Цит. по: Русский архив, 1880, I, с. 150.

[2] См.: Васильчиков А. А. Семейство Разумовских, т. I, с. 5.

впрямь был для украинского крестьянина совершенно одинаков...)

То, что не успел довести своей железной рукой до конца Петр I, что не решалась открыто узаконить Елизавета, смолоду питавшая под влиянием А. Разумовского некоторую слабость ко всему «малороссийскому» (при ней Сенат принял даже указ, разрешающий «посполитым» переход с места на место, а изданный в 1760 году гетманом К. Разумовским под давлением старшины универсал, предусматривающий в таких случаях обязательное письменное разрешение помещика, был подтвержден Петербургом лишь после ее смерти, в 1763 году),— то без колебаний сделала Екатерина II. Ее указом 1783 года на украинского крестьянина полностью распространялись общероссийские крепостнические законы, он вообще лишался права какого бы то ни было перехода или переселения. Парадокс истории: именно в эти годы двор Екатерины, по словам Энгельса, «превратился в штаб-квартиру тогдашних просвещенных людей, особенно французов; императрица и ее двор исповедовали самые просвещенные принципы, и ей настолько удалось ввести в заблуждение общественное мнение, что Вольтер и многие другие воспевали «северную Семирамиду» и провозглашали Россию самой прогрессивной страной в мире, отечеством либеральных принципов, поборником религиозной терпимости» [1].

А. К. Толстой в «Истории государства Российского от Гостомысла до Тимашева» изображает эту ситуацию так:

«Madame, при вас на диво
Порядок расцветет, —
Писали ей учтиво
Вольтер и Дидерот, —

Лишь надобно народу,
Которому вы мать,
Скорее дать свободу,
Скорей свободу дать».

«Messieurs, — им возразила
Она, — vous me comblez», —
И тотчас прикрепила
Украинцев к земле.

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, в 2-х томах, т. 1. М., 1976, с. 368.

Вот чем были для истории Украины, для национального сознания названные П. Тычиной даты — 1751 и 1783.

Что касается, однако, отнесения к этим датам стихотворения Сковороды «De libertate», то тут возникают сомнения. Нет абсолютно никаких данных, которые говорили бы о том, что территориальные проблемы, столь жизненно важные и болезненные для запорожцев, волновали Сковороду, да и вряд ли он вообще что-либо слышал о них. Его тогда донимали заботы совсем иного рода. Он только что вернулся из-за границы, полный новых знаний и впечатлений, но жить было негде и не на что; попытка обосноваться в Переяславе, преподавателем в тамошнем коллегиуме, как известно, окончилась неудачей — возник конфликт с епископом, из коллегиума пришлось уйти. Сковорода возвращается под крышу родной Киевской академии, вновь становится «спудеем» — теперь уже последнего, богословского класса. Этим был заполнен для него 1751 год.

А что же год 1783-й?

В этом году Сковорода, живя сначала в Великом Бурлуке у Я. Донца-Захаржевского, затем в Бабаях у Я. Правицкого, пишет диалог «Брань архистратига Михаила со Сатаною», где создает автопортрет, рисующий его, надо полагать, таким, каким он был в то время. Каким же именно?

«Любезные мои братья! — обращается к другим «небесным архивоинам» архангел Гавриил.— ...Зрите на грядущего пред вами странника сего на земле. Он шествует с жезлом веселыми ногами и местами и спокойно воспевает: «Пришлец я на земле, не скрой от меня заповедей твоих».

Воспевая, обращает очи то налево, то направо, то на весь горизонт; почивает то на холме, то при источнике, то на траве зеленой; вкушает пищу беспритворную, но сам он ей, как искусный певец простой песне, придает вкус. Он спит сладостно и теми же божиими видениями во сне и вне сна наслаждается. Встает утром свеж и исполнен надежды... День его — век ему и есть как тысяча лет, и за тысячу лет нечестивых не продаст его. Он по миру паче всех нищий, но по богу всех богаче... Сей странник бродит ногами по земле, сердце же его с нами обращается на небесах и на-

слаждается... Сей есть друг наш Даниил Варсава» (II, 72—73).

Таким предстает перед нами в 1783 году Сковорода (мы без труда узнали его в Даниле Варсаве), и приходится признать, что этот душевно уравновешенный, смиренный, возлюбивший «путь и славу божию» (II, 73) странник, чье сердце «на небесах... наслаждается», даром что ноги ходят по грешной земле, менее всего похож на человека, обуреваемого политическими страстями своего времени...

Назовем и мы предположительно еще две даты, когда Сковорода мог бы написать свои стихи о вольности, хотя никаких прямых или косвенных свидетельств на этот счет у нас нет. Одна из таких дат — 1764 год.

...В январе гетман Кирилл Григорьевич Разумовский по высочайшему вызову прибыл в Петербург. Отправлялся он туда в добром расположении духа. Его положение при дворе оставалось прочным и после кончины благодетельницы их семейства Елизаветы Петровны, несмотря на козни графа Г. Орлова — фаворита новой императрицы. Почетный пост президента Петербургской Академии наук, занятый им еще в 1746 году, в восемнадцатилетнем возрасте, Разумовский сохранял за собой по-прежнему. К гетманству своему он за четырнадцать лет не просто привык, можно сказать, он вошел во вкус гетманской власти: она не слишком обременяла (Кирилл Григорьевич был изнежен и несколько с ленцой), а выгоды приносила немалые, да и честолюбие тешила. Теперь, по дороге в столицу, гетман не без гордости и с надеждой думал о челобитной, только что посланной из Глухова императрице, где от имени генеральной старшины, полковников, бунчуковых товарищей и прочих малороссийских чинов высказывалась нижайшая просьба сделать гетманство наследственной привилегией рода графов Разумовских...

В Петербурге, однако, Кирилла Григорьевича ожидал холодный прием. Более того, Екатерина была разгневана, и претенденту на роль основателя новой династии предложили подать прошение об отставке. К. Разумовский попытался было упираться, однако императрица, надо отдать ей должное, умела настоять на своем и в конце концов привела-таки «к окончанию дело гетманское»[1], как выразилась она в письме к графу

[1] Цит. по: Васильчиков А. А. Семейство Разумовских, т. I, с. 319.

Н. Панину. В ноябре высочайшим манифестом было сообщено «Нашему верноподданному малороссийскому народу», что «Мы, Екатерина Вторая... и прочая, и прочая, и прочая», видя графа Разумовского «не малое по справедливости обременение и снисходя на его к Нам всеподданнейшее прошение (!), уволили его Всемилостивейше как от чина гетманского, так и от всех малороссийских по опому дел» [1].

Так было покончено с гетманством на Украине, покончено навсегда. Вероятно, в принятии этого решения и впрямь сыграло свою роль недовольство династическими амбициями Разумовского, а не менее того — заносчивостью и непомерными претензиями гетманши графини Катерины Ивановны (урожденной Нарышкиной), бьющими в глаза пышностью и богатством ее нарядов, приемов, выездов, вызывающими у императрицы плохо скрываемое чисто женское раздражение. Но главное все же заключалось в другом. Упразднение гетманской формы правления, даже сугубо номинального, каким оно было при Разумовском, означало еще один шаг на пути к полной ликвидации остатков вольностей в «Малой России», каких бы то ни было намеков на автономию и к окончательному подчинению края централизованной самодержавной власти. Недаром в том же манифесте Екатерины, наряду с известием об отставке гетмана, сообщалось о возобновлении печальной памяти Малороссийской коллегии во главе с графом П. Румянцевым.

Отныне последним оплотом последних вольностей оставалась Запорожская Сечь. Правда, долголетними усилиями царского правительства и сечевой старшины многие из этих вольностей и прав были либо ущемлены, «размыты», либо вовсе сведены на нет, Сечь находилась словно в осаде, да и внутри далеко было до идиллии: резко углубились противоречия между старшиной, «знатными» казаками и «сиромой» (беднотой). И все же здесь сохранялись еще некоторые из традиций запорожской демократии, элементы самоуправления, здесь не существовало ни феодальной собственности на землю, ни крепостного права — не случайно на Сечь тянулась отовсюду беглая голытьба. В Петербурге все это расценивалось как опасная аномалия, «поли-

---

[1] Ригельман Александр. Летописное повествование о Малой России, ч. VI. М., 1847, с. 22.

тическое уродство», как свидетельство преступного стремления жить «под собственным своим неистовым управлением»[1]. Сразу же после подавления пугачевского восстания и завершения войны с Турцией, когда Екатерина решила (как покажут ближайшие годы, несколько преждевременно), что южный пограничный форпост уже не нужен России и что вполне можно обойтись без помощи запорожских казаков, у нее дошли руки и до Сечи. В соответствии с проектом Г. Потемкина, возвращавшиеся с Дуная войска под командованием генерала П. Текелея 4 июня 1775 года вступили в пределы Запорожья и окружили Сечь. Еще не все было потеряно, еще оставалась возможность сражаться за свою честь, и запорожская «сирома» готова была к этому. Из народной песни мы узнаем, что казаки Васюринского куреня, и, наверное, не его одного, обратились к кошевому атаману с просьбой разрешить им встать на защиту матери-Сечи:

Благослови ти, наш батьку, нам на башти стати,
Щоб не впустить москалів да Січ руйнувати.
Москаль стане з тесаками, а ми з кулаками;
Нехай слава не загине поміж козаками.

Но кошевой отвечает:

Не дозволю, милі браття, вам на башти стати:
Однакове християнство — грішно вигубляти[2].

Сечевая старшина решила отказаться от всякого сопротивления, положиться на царскую милость. 5 июня войска П. Текелея заняли Сечь и разрушили ее.

Милость царская не заставила себя долго ждать: в манифесте от 3 августа Екатерина, перечислив с видом оскорбленной добродетели «преступления» запорожцев, объявила «Нашим всем верноподданным, что Сечь Запорожская вконец уже разрушена с истреблением на будущее время и самого названия запорожских казаков...»[3]. Войско Запорожское распускалось. Последний кошевой атаман Петр Калнишевский, тот самый, что не разрешил запорожцам «християнство... вигубляти», был отправлен в Москву, в Военную коллегию, где в течение года ожидал определения своей дальнейшей

---

[1] См.: Ригельман Александр. Летописное повествование о Малой России, ч. VI, с. 35, 34.

[2] Цит. по: Голобуцький В. О. Запорізька Січ в останні часи свого існування (1734—1775). Київ, 1961, с. 409.

[3] Цит. по: Ригельман Александр. Летописное повествование о Малой России, ч. VI, с. 31.

участи. Решающую роль и тут сыграл Г. Потемкин — «друг» Калнишевского, еще не так давно просивший «милостивого своего батька» записать его в запорожское войско (это, кстати, было сделано, и «светлейший» числился за Кущевским куренем) и заверявший атамана, что не упустит «ни одного случая», только бы «доставить каковую-либо желаниям вашим выгоду, на справедливости и прочности основанную»[1]. Случай такой теперь представился: в 1776 году именно по составленному Г. Потемкиным обвинительному заключению, на которое дана была высочайшая конфирмация, П. Калнишевского без всякого суда и следствия заключили в Соловецкий монастырь, где он и провел остаток жизни (четверть века!) в одиночной камере, скончавшись в возрасте 112 лет[2]. Тем временем земли запорожские, включенные в состав Новороссийской и Азовской губерний, раздавались верным слугам престола, а те запорожцы, которые не успели перебраться за Дунай, в Турцию, обращались в крепостных.

Существует, наконец, еще одна версия, касающаяся датировки стихотворения «De libertate». Она выдвинута Л. Махновцом, который считает, что Сковорода написал его не позднее конца 1757 — начала 1758 года, во время своего пребывания в селе Каврай, где он жил у помещика С. Томары в качестве домашнего учителя его сына Василия. Не все аргументы Л. Махновца представляются убедительными, в частности, натяжкой выглядит его предположение о якобы реально угрожавшем Сковороде в ту пору обращении в крепостные, чем и могли быть вызваны его размышления о вольности и опасности лишиться ее (этот вопрос нами уже рассматривался). Но вот проведенный исследователем анализ каврайских автографов Сковороды и списков его сочинений выглядит доказательно[3].

В пользу версии Л. Махновца о «каврайском происхождении» стихотворения «De libertate» говорит еще одно, казалось бы, чисто внешнее, но на самом деле немаловажное обстоятельство: Каврай, где жил тогда

---

[1] Цит. по: Фруменков Г. Г. Узники Соловецкого монастыря. Северо-Западное издательство (Архангельск), 1965, с. 40.

[2] См. об этом: Ефименко П. С. Калнишевский, последний кошевой Запорожской Сечи. 1691—1803. — Русская старина, 1875, № 11.

[3] См. Махновець Леонід. Григорій Сковорода, с. 132—137.

Сковорода, расположен всего в 36 верстах от Переяслава — того самого Переяслава, с которым неразрывно связано имя Богдана Хмельницкого. А ведь это имя как раз и составляет смысловую доминанту стихотворения «De libertate». Спокойное течение философских раздумий о том, что́ есть вольность, какова ее цена, или, вернее сказать, ценность, ничем не восполнимая и не сопоставимая с ценой «злата», которое по сравнению с вольностью — не более чем «блато», грязь, в финале прерывается открытым публицистическим обращением к памяти великого гетмана:

Будь славен вовек, о муже избранне,
Вольности отче, герою Богдане!

Чтобы читатель мог в полной мере осознать, насколько актуальное содержание таили в себе эти две строки и как велика была скрытая в них взрывная сила, ему следует вспомнить, в каких исторических условиях они написаны. Выше мы постарались на отдельных примерах показать, как целенаправленно, с какой нарастающей силой разворачивалось фронтальное наступление царизма на украинские вольности. Сковорода застал уже апогей этого процесса, начался он не вчера.

...Рано утром 8 января 1654 года на площади в Переяславе довбыши ударили в литавры, и вскоре здесь собралась вся старшина, много знатнейших казаков, простой народ. Об этом историческом событии в жизни двух братских народов летописец рассказывает так: «И там рада была, где усі полковники и сотники с товариством, при них будучих, позволилися зоставати под високодержавною его царского величества рукою, не хотячи юже болш жадним способом быти подданими королю полскому и давним паном, ані теж примати к себі татар. На чом на той то раді в том місяцю генварі и присягу виконал гетман Хмелницкій зо всіми полковниками, сотниками и атаманіею и усею старшиною войсковою. И зараз по усіх полках разослали столников с приданням казаков, жеби так казаки, як войти со всім посполством присягу виконали на вічное подданство его царскому величеству, що по усей Україні увесь народ з охотою тое учинил... И немалая радость межи народом стала» [1].

---

[1] Літопис Самовидця. Київ, 1971, с. 66—67.

Но уже в этот торжественный день произошла небольшая заминка. Когда все было готово к присяге, Хмельницкий обратился к московским послам с требованием, чтобы они от имени царя присягнули в том, что он «не нарушит их волностей и дарует им на их маетности свои грамоты» [1]; при этом гетман ссылался на то, что выражает желание всего народа и что такова традиция — польские короли всегда присягали. Царские послы были шокированы: «одни только подданные присягают государю, но неприлично за государя присягать подданным» [2]. Спор грозил зайти далеко, но мудрый Хмельницкий уступил и принял присягу... В марте царь Алексей Михайлович своими грамотами подтвердил принятые в Переяславе условия и торжественно обещал не нарушать давних украинских прав и привилегий. В числе последних важнейшими были: право иметь собственное управление, не зависимое от царских чиновников, право собственного законодательства и судопроизводства, право избирать гетманов и чиновников вольными голосами и другие.

Легкое облачко, промелькнувшее было на ясном переяславском небосклоне и не омрачившее торжества, в скором времени, однако, превратилось в свинцовую тучу. Петр I с присущей ему решительностью взялся за крутую ломку тех обещаний, которые не так давно дал Хмельницкому его «тишайший» родитель.

Правда, в трудный час шведского нашествия, когда во многом от Украины зависело, куда склонится чаша весов в жестокой войне, Петр не скупится на ласки и посулы, в своих манифестах он напоминает, что «московское правительство до сих пор держало малороссийский народ во льготах», и обещает и впредь свято соблюдать «те вековые права, с которыми край малороссийский поступил под власть московских царей». Но, отмечает историк, «миновали опасности, угрожавшие русскому самодержцу», отгремела победная Полтава, «и Петр тотчас переменил свой тон по отношению к Малороссии» [3].

Поставленный им на место Мазепы немолодой и слабохарактерный Иван Скоропадский (на Глуховскую

---

[1] Бантыш-Каменский Д. История Малой России, ч. I. М., 1830, с. 353.

[2] Там же.

[3] Костомаров Н. Исторические монографии и исследования, т. XIV. СПб. — М., 1881, с. 224.

раду, избиравшую в 1708 году нового гетмана, Петр не поленился прибыть сам, дабы избежать какой-нибудь неожиданной осечки) после Полтавской битвы робко обратился к царю с «просительными пунктами», о некоторых льготах для разоренного войной края — и почти на все получил отказ. Гетману было дано понять, что малороссийский народ должен быть благодарен монарху за великое благодеяние, оказанное ему защитой против шведов...

Вскоре к Скоропадскому — а уж на что тих был и послушен — Петр прикомандировал ближнего стольника Андрея Измайлова для контроля за гетманским управлением, чем «положил начало уничтожению власти гетманской» [1]. Измайлова затем сменили уже два резидента — думный дьяк Виниус и стольник Ф. Протасьев. Выборы полковой старшины отменялись, ее отныне должен был назначать гетман, но при непременном участии царского представителя. В ряд полковых городов (Полтаву, Чернигов, Переяслав, Стародуб) царь поставил комендантов, которым полковники соответствующих полков обязывались беспрекословно подчиниться; впрочем, имелось в виду, что через некоторое время коменданты, якобы по просьбе самих «служилых малороссиян», возглавят эти полки непосредственно. Наконец, в 1722 г. Петр учредил так называемую Малороссийскую коллегию, по сути подчинив ей, через голову генеральной канцелярии, все административные и судебные органы. Почти сразу же вслед за этим решением скончался Скоропадский, но вопрос о выборах «вольными голосами» нового гетмана был отложен в долгий ящик, и царь предупредил, что «в сем деле докучать не надлежит» [2].

Надо отдать должное Скоропадскому: во время последней своей встречи с царем в Москве, когда Петр ознакомил его с проектом создания Малороссийской коллегии, обескураженный старый гетман дерзнул все же напомнить о переяславских статьях Хмельницкого, утвержденных царем Алексеем Михайловичем и подтвержденных его наследниками, в том числе и самим Петром. Царь отмахнулся: мол, «учреждение Малороссийской коллегии не делает нарушения пунктов,

---

[1] Бантыш-Каменский Д. История Малой России, ч. III, с. 131.

[2] Цит. по: Русский архив, 1880, I, с. 185.

поставленных с Хмельницким, потому что и прежде дозволялось подавать апелляции воеводам великорусским»[1]. Скоропадский отлично знал, что такого пункта в договоре с Хмельницким не было, царь откровенно лгал, но разве об этом скажешь! Гетман промолчал...

Ясно, что для тех, кто пытался — по разным причинам и соображениям — как-то противостоять колонизаторской политике царизма, имя Хмельницкого обретало в этих условиях особый ореол, а Переяславские статьи становились главным аргументом. Именно на них опирался, например, Павел Полуботок, вступая в неравную борьбу с Малороссийской коллегией и добиваясь от царя если не упразднения ее, то хотя бы ограничения ее деятельности, а также разрешения на избрание нового гетмана. Свои дни Полуботок окончил в Петропавловской крепости...

(**Заметки на полях.** Не случайна наша оговорка насчет «разных причин и соображений». Историк А. Лазаревский в монографии, посвященной П. Полуботку[2], ссылаясь на обширный архивный материал, оспаривает долгое время бытовавшую, по его выражению, «между интеллигенциею» романтическую легенду о черниговском полковнике «как о смелом, благородном и решительном герое, пожертвовавшем своею свободою и даже самою жизнью за права своей родины». Начало этому «историческому заблуждению» положил неизвестный автор «Истории Руссов», который изобразил Полуботка защитником украинских «давнин», действовавшим якобы в интересах народа; эту точку зрения некритически восприняли затем Д. Бантыш-Каменский и Н. Маркевич. Между тем, полагает А. Лазаревский, такая репутация Полуботка не подтверждается историческими фактами. «Из всей деятельности черниговского полковника,— пишет автор монографии,— мы... видим, что Полуботок прежде всего был честолюбцем, искавшим гетманства (после кончины Скоропадского он стал наказным, то есть временно назначенным, гетманом, но мечтал, разумеется, о большем.— *Ю. Б.*); затем мы видим, что он действительно был защитником старых

---

[1] Костомаров Н. Исторические монографии и исследования, т. XIV, с. 227.

[2] Лазаревский Александр. Павел Полуботок. Очерк из истории Малороссии XVIII века. — Русский архив, 1880, I.

порядков, но только тех, с которыми связывались личные интересы его сословия». Доводы А. Лазаревского при освещении личности Полуботка и мотивов его деятельности заслуживают внимания. Однако его позиция уязвима там, где он, следуя официальной версии царского правительства, пытается выставить Малороссийскую коллегию в роли чуть ли не благодетельницы украинского народа, защитницы его от притеснений старшинской верхушки, в частности от злоупотреблений, чинимых ею при сборе различного рода налогов и податей. Но таков был только *предлог* для учреждения коллегии, подлинный же политический *смысл* этой акции состоял совсем в другом — в резком ограничении, а затем и уничтожении автономии Украины, в полном подчинении ее централизованной власти, той унифицированной общероссийской системе коллегиального (вместо прежнего приказного) управления, которую Петр I ввел в 1719 году. Что касается налогов, то Малороссийская коллегия, конечно же, менее всего озабочена была ослаблением угнетавшего посполитый люд налогового пресса, перед ней стояла прежде всего задача увеличения поступлений в царскую казну, для чего и надлежало, в частности, потрясти как следует мошну богатой старшины и «державцев». Вот в чем заключалась суть конфликта между коллегией и старшиной, между бригадиром Вельяминовым и Полуботком. О том, что «коллегианты» недаром ели свой хлеб, красноречиво свидетельствуют хотя бы такие две цифры: если в 1722 году в царскую казну с Украины поступило 45,5 тысячи рублей, то в 1724 году эта сумма составила 241,3 тысячи [1]).

Нельзя не пожалеть, что мы лишены пока возможности точно назвать дату и место написания Сковородою стихотворения «De libertate», и тем более конкретный повод, послуживший для него творческим импульсом. Если согласиться с Л. Махновцом и считать, что стихотворение написано в конце 1757 — начале 1758 года в селе Каврай, все равно нам останется лишь гадать о том, что именно натолкнуло в этот момент Сковороду на обращение к теме вольности, к памяти о Богдане Хмельницком и его деяниях.

---

[1] Радянська енциклопедія історії України, т. 3. Київ, 1971, с. 75.

Но, не зная *повода*, мы, однако, хорошо представляем себе *причины*, которые могли и должны были побудить к этому Сковороду. Они коренились в самой исторической обстановке, в общественно-политической атмосфере, в которой жил Сковорода. Начатое Петром I настойчиво проводилось его преемниками, пусть иногда с короткими передышками, и достигло, как уже отмечалось, своего апогея при Екатерине II, в период творческой и философской зрелости Сковороды. Как ни далек был поэт-философ от стрежня современной ему политической жизни, как ни велика была его тяга к уединению и душевному покою, все же волны бурлящего вокруг жизненного моря, отголоски драматических событий не могли не докатываться до него.

Может возникнуть сомнение: достаточно ли одного стихотворения, даже такого емкого, как «De libertate», для слишком далеко идущих выводов? Известен, однако, еще один литературный документ, добавляющий важный и выразительный штрих к портрету Сковороды. Мы имеем в виду следующую строфу из песни 20-й «Сада божественных песен»:

О мир! Мир бессоветный!
Надежда твоя в царях!
Мнишь, что сей берег безнаветный!
Вихрь развеет сей прах.

По меньшей мере натяжкой было бы рассматривать эти строки как политическую антицаристскую декларацию. Их пафос, как и всей песни, в другом, это пафос этический, не политический. «Цари» здесь — не реальные исторические личности, а скорее фигуры, символизирующие те наши возвышенные, но иллюзорные надежды, те желанные, но мнимые жизненные опоры, которые слишком часто мешают нам видеть подлинные ценности, истинные пути. Как для библейского Лота город Сигор остается во время содомской катастрофы единственным пристанищем, местом спасения, так и для человека единственная защита, надежная «броня» и «алмазная стена» — его нравственная чистота, вера в добро, непротивление злу; единственно же неприступный, неуязвимый для «бомб», «клеветнических стрел» и «хитрых мин» город, который «всегда цел и не горел»,— это «прекрасный град» человеческой души...

А впрочем, кто знает, быть может, и откликнулись каким-то образом в строках этой сковородинской песни

давние, осевшие в глубинах подсознания впечатления его петербургско-московской юности, когда он имел возможность видеть «царей» и все, что их окружает, вблизи... Ведь вот что он пишет в другом случае — в частном письме, не рассчитанном, в отличие от песни, на обнародование: «Я не высоко чту и не отношусь с благоговением к таким царям, каким был Ирод; у меня нет этих чувств даже и к хорошим царям...» (II, 247)

Велик соблазн — обнаружить точки соприкосновения жизни и творчества Сковороды с народными революционными движениями его времени. Устоять перед таким соблазном нелегко. Как хотелось бы видеть Сковороду не только богоборцем, атеистом, законченным материалистом, но и революционером! Как эффектно выглядел бы философ с его флейтой и Библией, скажем, в рядах повстанцев Семена Гаркуши, громивших в начале 70-х годов на Слобожанщине помещичьи усадьбы; или в знаменитом селе Турбаи, где в 1789 году взбунтовавшиеся крепостные организовали свое сельское самоуправление [1]; или, наконец, среди гайдамаков — участников так называемой Колиивщины [2]. Последняя версия кажется некоторым авторам особенно правдоподобной, тем более что с событиями Колиивщины так или иначе связаны имена людей, Сковороде, возможно, известных; прежде всего это мог быть Мельхиседек (М. Значко-Яворский), его земляк с Лубенщины, воспитанник Киевской академии, игумен Мотронинского Троицкого монастыря, ставшего одним из очагов восстания.

(**Заметки на полях.** ...Мельхиседека мы не встретим в числе персонажей поэмы Павла Тычины «Сковорода». Нет там и Мотронинского монастыря, нет славного города Чигирина и Холодного Яра, где под предводительством Зализняка собирались в гайдамацкие отряды запорожцы, беглые крестьяне и другая «сирома» и где

---

[1] См., напр.: Поліщук Валеріан. Григорій Сковорода. Харків, 1929.

[2] Народное антифеодальное национально-освободительное восстание на Правобережной Украине 1768 года, возглавленное запорожцем Максимом Зализняком и уманским сотником Иваном Гонтой. Было жесточайшим образом подавлено объединенными усилиями польской шляхты и царского правительства. События Колиивщины легли в основу поэмы Т. Шевченко «Гайдамаки».

они освятили свои ножи против шляхты, панства, католических попов-фанатиков, изменников-униатов. И все же это именно Колиивщина кровавым заревом пожаров освещает всю поэму, именно восстание, мощный всплеск народного гнева, отчаянный бунт угнетенных и обездоленных определяет весь ход сюжетного развития, если вообще можно говорить о сюжете применительно к этому так и не завершенному за двадцать лет работы произведению.

«Учитель,— обращается в поэме к Сковороде его бывшая ученица Мария,— ты ль не ведаешь, что Украина вся в огне?» — «О чем ты говоришь?» — спрашивает философ.— «О Колиивщине».

Сковороде ли не ведать об этом! Разве не связан он постоянно с гайдамаком Цундрой, своим другом и однокашником по академии? Разве не частые гости у него повстанцы, скрывающие свои подлинные имена под прозвищами — Люцифер, казак Расплата и другие? Разве не по просьбе гайдамаков вступает философ в диспут с вельможами и их «учеными» лакеями, чтобы отвлечь внимание стражи и вызволить из плена Марка Черноземлю, вожака повстанцев?

Между Сковородой и Цундрой идут горячие дискуссии о философии, которую, по словам Цундры, «пора, пора уже... поставить на ноги», о том, как энергию мысли, направленной на самопознание, переплавить в «энергию... голытьбы», в революционное действие. Споря с другом, Сковорода, быть может, еще в большей мере спорит в поэме с самим собой, со своими колебаниями, нерешительностью, пассивной созерцательностью. Под влиянием Цундры, под воздействием всего происходящего вокруг тычининский Сковорода начинает понимать, что нельзя одновременно «и к бунту призывать, и познавать самого себя», история ставит человека перед неизбежностью выбора.

Конец. Теперь я только с вами, с вами,
с той голытьбой, с которой жил и рос,
теперь я ваш. Я действовать хочу,
как ты сказал.

В «мотто» к последнему отрывку поэмы Тычина передает мысли своего героя:

— ...Дворянство видел я, а не народ,
просвещал не голытьбу, а панство.
Лишь в ней,
лишь в голи перекатной, я мир себе найду,

найду борьбу взамен покоя.
Ведь мир не просто правда,
мир есть справедливость,
за всех поруганных поднятый меч.

Так — у Тычины.

Надо оговориться, что рассмотрение поэмы «Сковорода» не входит в нашу задачу. Сложнейшее сочетание в ней исторической реальности, поэтического вымысла и субъективных лирико-философских размышлений требует специального анализа, неторопливого и вдумчивого. Ограничимся лишь одним соображением: на наш взгляд, поэма Тычины — это произведение, рассказывающее не столько о Сковороде, сколько о самом авторе и его эпохе, о нелегких духовных поисках-метаниях поэта, и с этой точки зрения первые строки отрывка, озаглавленного «Судите меня...» («Судите, современники, меня...»), приобретают особый, символический смысл. Но это, повторяем, предмет отдельного разговора).

А как было в действительности? Как относился к Колиивщине реальный, исторический Сковорода?

Мы этого не знаем. Ни в биографии философа, ни в его сочинениях или письмах нет ничего, что можно было бы расценить как отклик на трагические события, охватившие Правобережье и гулким резонансом отозвавшиеся на остальной Украине и даже в России.

Что нам известно о жизни Сковороды летом 1768 года? В июле — августе, то есть в период, когда от разгромленного восстания остались лишь разрозненные отряды, оказывающие отчаянное сопротивление польским и царским войскам, когда по всему Правобережью прокатилась кровавая волна массовых расправ над захваченными в плен гайдамаками (только в одном местечке Кодне было казнено около трех тысяч человек), когда в селе Сербах в нечеловеческих муках несколько дней умирал Гонта, а битый батогами и клейменный Зализняк был осужден на вечную каторгу,— в эти летние месяцы Сковорода, приглашенный преподавать катехизис в Дополнительных классах Харьковского коллегиума, пишет конспект своих будущих лекций «Начальная дверь к христианскому добронравию». Сочинение это направлено против философской схоластики и этического догматизма, оно вызвало негодование, обвинения в ереси, и автор в конце концов был по сути

изгнан из коллегиума. Но тщетно искать в «Начальной двери...» хотя бы намек на идею революционного переустройства мира, хотя бы отдаленный отголосок тех порывов и устремлений, которые подняли на борьбу участников Колиивщины...

У нас нет оснований датировать точно 1768 годом первые пятнадцать басен из цикла «Басни Харьковские», однако известно, что относятся они во всяком случае ко второй половине 60-х годов. Сковорода тогда, как сам он вспоминает в письме к А. Ф. Панкову, уединившись в глухих местах Слабожанщины, «обучал... себя добродетели и поучался в Библии» (I, 78). Факты говорят, что «обучал добродетели» в библейском духе он не только себя, а и других, шире — «народ». Именно «народу» адресована мораль басни восьмой, названной «Голова и Туловище» (так же озаглавлена и басня четвертая, резко отличающаяся от восьмой по смыслу, но о ней чуть ниже). Басня короткая, всего в несколько строк; вот она:

«— Чем бы ты жива была,— спросило Туловище Голову,— если бы от меня жизненных соков по частям в себя не вытягивала?

— Сие есть самая правда,— отвечала Голова,— но в награждение того мое око тебе светом, а я вспомоществую советом.

Сила. Народ должен обладателям своим служить и кормить».

В литературе о Сковороде как-то не принято останавливать читательское внимание на этом произведении, дабы не нарушить цельности картины. Комментаторы обычно ограничиваются ссылкой на то, что сюжет басни «Голова и Туловище» восходит к популярному в средние века сборнику «Римские деяния» и что там его авторство приписывается Менению Агриппе, который пытался таким образом внушить римлянам мысль о необходимости подчинения власти. Вероятно, так оно и есть, однако для нас существеннее то обстоятельство, что мотив басни восьмой повторяется у самого Сковороды через несколько лет в диалоге «Букварь мира», где в главе «Сродность к хлебопашеству» говорится о предопределенности свыше тяжкого труда, выпавшего на долю крестьянина...

Грустно признавать это, но так было: подобного рода идейно-нравственные «сбои», уступки консервативным, охранительным взглядам время от времени —

пусть редко! — дают себя знать у Сковороды. Хотя главный жизненный выбор сделан им давно и без колебаний:

> Вас бог одарил грунтами, но вдруг может то пропасть,
> А мой жребий с голяками...
>
> *(Песнь 24-я)*

Если бы не эта глубокая внутренняя убежденность в своем «жребии», в неразрывности собственной судьбы с судьбой народа — «голяков», голытьбы, бедноты, откуда бы взяться той острейшей душевной боли, которая пронизывает фантасмагорический «Сон»?

Этот фрагмент представляет собой то ли сделанную под свежим впечатлением запись действительно увиденного сна, то ли стилизованное под такую запись самостоятельное сатирически-публицистическое произведение. Словно в жутком магическом зеркале предстают перед Сковородою весь «смрад и скверное свирепство», беззаконие, разврат, пьянство, сребролюбие, вершащие свой шабаш всюду — и в «палатах царских», и в храмах, где все «человеческими пороками посквернено», и даже — что самое горькое и трагичное — среди простого народа, «где такие ж дела, но отличным убором и церемониею творились». «И я увидел: ибо они шли улицею с пляшками (бутылками.— *Ю. Б.*) в руках, шумя, веселясь, валяясь, как обыкновенно в простой черни бывает; так же и амурные дела сродным себе образом — как-то в ряд один поставивши женский, а в другой мужской пол; кто хорош, кто на кого похож и кому достоин быть мужем или женою,— со сладостию отправляли». Это видение сменяется еще более страшным и отвратительным, совсем уже в духе Босха: на буйном святотатственном пиршестве, происходящем «в союзных почти храму комнатах», рядом с алтарем, когда у кого-нибудь из пирующих «птичьих и звериных не доставало мяс к яствию, то они одетого в черную свиту до колен человека с голыми голенями и в убогих сандалиях, будучи уже убитого, в руках держа при огне, колена и голени жарили и, с истекающим жиром мясо отрезая, то отгрызая, жрали» (II, 349—350).

«Сон» точно датирован самим Сковородою: «В полночь, ноября 24, 1758 года, в Каврае». Заметим, что это довольно близко по времени к возможной дате написания стихотворения «De libertate». Не тогда ли, не

в «каврайский» ли период, период духовного становления, когда Сковорода впервые по-настоящему почувствовал себя литератором, осознал он свое нелегкое предназначение обличителя пороков человеческих?

Кое-кого это в нем отпугивало. И. Срезневский считал «самой разительной чертой» характера Сковороды «дух сатиризма». «Он везде находил, или лучше сказать, везде старался найти худую сторону,— и это самое всегда унижало его благородное стремление к пользе общей»[1]. Это, конечно, несправедливо — Сковорода не выискивал нарочито в жизни «худую сторону», она сама слишком явно заявляла о себе, пробуждая и стимулируя тот «дух сатиризма», который действительно свойствен был многим его сочинениям.

Давайте вернемся к басне «Голова и Туловище», но не к цитированной выше восьмой, а к ее «тезке», которая значится в сковородинском цикле под номером четвертым.

Удивительно, как одна и та же басенная ситуация может быть по-разному истолкована. На этот раз Туловище предстает перед нами одетым «в великолепное и обширное с дорогими уборами одеяние», что, по его мнению, дает ему все основания «величаться» перед Головою, на которую «и десятая доля не исходит в сравнении с его великолепием...». Голова, однако, знает истинную цену и себе и своему чванливому собеседнику: «— Слушай, ты дурак! Если может поместиться ум в твоем брюхе, то рассуждай, что сие делается не по большому твоему достоинству, но потому, что нельзя тебе столь малым обойтись, как мне...» «Фабула сия,— выводит мораль автор басни,— для тех, которые честь свою на одном великолепии основали».

С одним из «тех» мы встречаемся в притче «Убогий Жаворонок» — это Фридрик Салакон, «буйный юноша, по моде одетый» (II, 131). Из его разговора с жаворонком Сабашем становится ясно, что Салакон чутко уловил дух времени: не только «и хвост, и хохол» у него «новомодными буклями и кудрявыми раздуты завертасами» (II, 132), но главное — он выбился в люди и «ныне не без чинишка», теперь он «ваше благородие», о чем и спешит высокомерно уведомить скромного жаворонка. Время нынче такое, откровенничает Салакон, когда ценятся не совесть и добродетель, а богатство, чин, связи. «Будь ты, каков хочешь внутри,

[1] Утренняя звезда, 1833, кн. 1, с. 70.

хотя десятка виселиц достоин, что в том нужды? Тайное бог знает. Только бы ты имел добрую славу в свете и был почетным в числе знаменитых людей, не бойся, дерзай, не подвигнешься вовек! Не тот прав, кто в существе прав, но тот, кто ведь не прав по исте, по казаться правым умеет и один только вид правоты имеет, хитро лицемерствуя и шествуя стезею спасительной оной притчи: концы в воду. Вот нынешнего света самая модная и спасительная премудрость! (II, 133)

(**Заметки на полях.** Не из семейства ли обезьяны Пишек, знакомой нам по другой притче Сковороды — «Благодарный Еродий», вышел постигший «модную премудрость» Фридрик? Ведь именно в таком духе воспитывает своих отпрысков «премудрая» Пишек: «...Не должно отставать от людей, а люди и мода — одно то» (II, 117). С презрением отвергает она мораль Еродия (так, на греческий лад, от слова «боголюбивый», называет Сковорода аиста, символизирующего для него благородство и благодарность.— *Ю. Б.*): «...Пытливая пиявица разнообразно из околичностей может ведь мало-помалу насосать себе много добреца, но уже сухая ваша, немазаная, по пословице, и немая благодарность, скажи, молю, какие вам принесет плоды? Чинок ли, или грунтик, или империалик, что ли?» (II, 119) С назидательной целью Сковорода заканчивает свою притчу рассказом о полном крахе дома госпожи Пишек, строившей свои надежды «на лживом море мира сего и на лжекамнях его» (II, 128), но, кажется, Фридрик Салакон успел все же вылететь из этого гнезда в большой свет...)

За годы, которые Салакон «потерся меж людьми», он отлично усвоил философию «пиявицы». «Не тронь де чужого...» — иронизирует Фридрик.— Как не тронуть, когда само в глаза плывет? По пословице: «На ловца зверь бежит». И добавляет с гордостью: «Я ведь не в дураках» (II, 133).

Оставаться «в дураках» мало тогда находилось охотников, особенно после того, как покончено было с гетманством и Запорожской Сечью. Те немногие оппозиционно настроенные элементы из казацкой верхушки или сечевой старшины, которых Екатерина имела хотя бы малейшие основания опасаться, были обезврежены, большинство же приняло царские реформы как

неизбежность, со смирением и даже «самоотвержением».

Словечко это — «самоотвержение» — принадлежит, как утверждают некоторые историки, самой императрице. Рассказывают, что вскоре после своего воцарения она велела канцлеру М. Воронцову подготовить проект указа о даровании титула «высочества» Алексею Разумовскому как супругу покойной Елизаветы и ознакомить с этим проектом оставшегося не у дел графа. Разумовский, однако, угадывая невысказанное желание новой хозяйки престола, в присутствии Воронцова бросил в камин документы, подтверждающие его тайный брак с женщиной, которая в любовном ослеплении сделала бывшего пастуха первым вельможей империи... Екатерина приняла известие об этом поступке с удовлетворением, заметив, что иного она и не ожидала «от свойственного малороссиянину самоотвержения» [1].

Впрочем, что касается украинской старшины, царица, знавшая толк в механике сословного расслоения, позаботилась о том, чтобы под готовность к послушанию подвести прочную материальную основу. Так, упраздняя гетманство, она не только оставила за Разумовским пожизненно его гетманский «пенсион» — 50 тысяч рублей в год, но и добавила «еще по 10 000 рублей же из малороссийских доходов и с пожалованием при том в собственное наследство города Гадяча с ключом, к нему принадлежащим, и волости Быковской, кои па уряд гетманский принадлежат, да в Батурине на казенное содержание построенный гетманский дом» [2]. Тогда же нежинский полковник, генеральный обозный Семен Кочубей был пожалован чином генерал-майора, генеральный писарь Василий Туманский — статского советника и т. д.[3] Со временем привилегии, предоставленные дворянству «Жалованной грамотой» 1785 года, были распространены на всю казацкую верхушку, которая, таким образом, получила свой кусок от жирного самодержавного пирога. Расчет Екатерины оказался безошибочным: новоиспеченным дворянам, занятым охотою за «грунтами», чинами, наградами, было не до вольностей...

---

[1] Васильчиков А. А. Семейство Разумовских, т. I, с. 307.

[2] Цит. по: Ригельман Александр. Летописное повествование о Малой России, ч. IV, с. 21.

[3] Там же, с. 23.

Особенно форсированными темпами все эти процессы протекали на Слободской Украине, которую царское правительство рассматривало как своего рода полигон для опробования проводимых реформ. Уже в 1765 году в крае, раньше, чем в других частях Украины, было ликвидировано казацкое самоуправление, казачество лишилось своих привилегий, превратившись в так называемых войсковых обывателей, а через год — в обычных крестьян. Слободские казацкие полки преобразовались в регулярные уланский и гусарские полки. Территория Слобожанщины вошла в состав Слободско-Украинской губернии, которая через некоторое время в свою очередь включена была в Харьковское наместничество. На бывших войсковых землях возникали громадные поместья, пожалованные Екатериной вместе с крестьянами тем из представителей украинской старшины, которые проявляли особую ретивость в «самоотвержении»...

А ведь деятельность Сковороды на протяжении четверти века была связана как раз со Слободской Украиной.

Здесь, на Слобожанщине, по-видимому, и создано было самое знаменитое из его произведений — песня 10-я («Всякому городу нрав и права»). Так по крайней мере считалось до недавнего времени.

Читатель может спросить: зачем эта оговорка? Дело в том, что в биографической книге о Сковороде, на которую мы уже не раз ссылались, Л. Махновец отвергает эту версию. Проанализировав так называемую «Каврайскую тетрадь», вшитую в сборник писем Сковороды к М. Ковалинскому, куда вошел черновой автограф 10-й песни, исследователь приходит к выводу, что песня была написана тогда же, когда и другие произведения из «Каврайской тетради», а именно в 1758—1759 годах, во время пребывания автора в доме С. Томары.

Не станем торопиться со своим суждением по поводу такой датировки. Обратимся сначала к самой песне 10-й.

И прежде всего вспомним, что существует ее, так сказать, предварительный вариант — песня 9-я. Вот ее начальные строки:

Голова всяка свой имеет смысл;
Сердцу всякому своя любовь...

Сковорода как бы «прощупывает» тему, подступается к ней. При этом авторская мысль развивается преимущественно в плоскости общефилософской, в плане излюбленной идеи Сковороды — идеи «сродности»:

Тот на восточный, сей в вечерний край
Плывет по счастье со всех ветрил,
Иной в полночной стране видит рай,
Иной на полдень путь свой открыл.

Правда, в последних строках в спокойное течение философских раздумий врываются разговорные интонации, реминисценции из известного народного анекдота об упрямой жене:

Один говорит: вот кто-то косит!
А другой спорит: се ктось стрижет,
А сей: у воза пять кол, голосит, —

но все же общий тон и содержание стихотворения определяется не этим. Смысловая и эмоциональная доминанта песни 9-й — обращение к богу с просьбой сделать так, чтобы все разнообразие человеческих устремлений могло «в благой конец... попасть, как к магниту сталь».

Если ж не право зрит мое око,
Ты меня, отче, настави здесь;
Ты людских видишь, сидя высоко,
Разных столь мнений бессчетну смесь.

Песня 10-я также начинается подчеркнуто сдержанно, полемическое начало угадывается в ней не сразу, похоже, что это еще одна вариация на вечную тему о цели и смысле жизни, которые каждый понимает по-своему и толкует на собственный лад:

Всякому городу нрав и права;
Всяка имеет свой ум голова;
Всякому сердцу своя есть любовь,
Всякому горлу свой есть вкус каков...

Но далее «бессчетна смесь» разных мнений предстает уже во плоти живых, совершенно реальных деталей, социальных явлений, бытовых примет. Теперь перед нами отнюдь не абстрактная идея «сродности», не безличные символы, не философские маски, а фигуры узнаваемые, ситуации типичные:

Петр для чинов углы панские трет,
Федька-купец при аршине все лжет.
Тот строит дом свой на новый манер,
Тот все в процентах, пожалуй, поверь!..

А вон тот, кто «непрестанно стягает грунта́» и «иностранны заводит скота́», — не ценой ли позорного «са-

моотвержения», отступничества от своего народа, родного края в трагический момент их истории заплатил он за эти богатства?..

В черновом автографе песни есть еще одна строфа, значительно усиливающая сатирически-обличительный пафос произведения и, вероятно, по этой причине не попавшая в сборник «Сад божественных песен»:

Тот панегирик сплетает из лжей,
Лекарь в подряд ставит мертвых людей,
Сей образы жировых чтет тузов,
Степка бежит, как на свадьбу, в позов (тяжба. — *Ю. Б.*)...

Что это — просто пестрая жизненная мозаика? Поражающее воображение разнообразие, непохожесть явлений видимого мира, придать которому некое единство под силу лишь божественному началу? Нет, это цельная, обобщенная, хотя вместе с тем и предельно конкретная картина современных нравов, и секрет этой цельности — в личности поэта, в его взгляде на вещи и людей, в его нравственной позиции:

Смерть страшна, замашная коса!
Ты не щадишь и царских волосов.
Ты не глядишь, где мужик, а где царь, —
Все жерешь так, как солому пожар.
Кто ж на ее плюет острую сталь?
Тот, чья совесть, как чистый хрусталь...

Сравнение двух близких по замыслу песен, 9-й и 10-й, со всей очевидностью выявляет преимущества второй — и с точки зрения социальной остроты, и с точки зрения художественной зрелости, в том числе, кстати, и мастерства стихосложения. Естественно напрашивается вывод, что нумерация в сборнике отражает реальную последовательность их создания, иными словами, что песня «Всякому городу нрав и права» написана позднее песни 9-й. Последняя же, во всяком случае в том ее варианте, который предпослан Сковородою диалогу «Букварь мира», по свидетельству самого автора, «сложена 1761-го года» (I, 412), но, как видим, не в конце 50-х годов.

Вопрос о том, каким образом черновой вариант песни «Всякому городу нрав и права» (вариант, кстати, недатированный) оказался в «Каврайской тетради», среди произведений, написанных Сковородою в ту пору, требует, видимо, дальнейшего изучения. Ясно, что сам по себе данный факт не может рассматриваться вне связи с содержанием стихотворения, его характерными

особенностями. А особенности эти таковы, что не дают возможности принять версию Л. Махновца.

Присмотримся, в самом деле, к социально-историческим реалиям песни — похоже ли все это на село Каврай или на тихий, провинциальный Переяслав? Перед нами явно приметы бурной и суетной жизни крупного по тем временам, динамичного города (заметим: «Всякому *городу...*»!): здесь центр помещичьего землевладения, поставленного с размахом, на современную ногу, не чуждого европейского опыта; здесь развита торговля («Федька-купец»), финансы («Тот весь в процентах...»), юриспруденция («Строит на свой тон юриста права...»), как грибы, растут дома, построенные «на новый манер», есть свое чиновничество (Петр-то озабочен именно чиновничьей карьерой), студенчество («С диспут студенту трещит голова»), идет своя «светская» жизнь (у одного «шумит дом от гостей, как кабак», другого «беспокоит Венерин амур»)...

Таким городом был в последнюю четверть века Харьков.

Произведения, подобные песне «Всякому городу нрав и права», разумеется, не возникают в литературном вакууме. Были традиции полемической литературы, прежде всего Ивана Вишенского, традиции школьной драмы, «вертепа», травестийно-пародийные сочинения «мандрованных» дьяков. Был и довольно богатый сатирический контекст конца XVIII века: произведения фольклорного происхождения — «Отец Негребецкий», «Пекельный Марко», «вирша» о бедном Кирике, стихотворения анонимных авторов — «1764 года декабря 23 дня» (подписано криптонимом К. Р.), «Доказательство Хама Данилея Куксы потомственны», «Плач дворянина», «Плач киевских монахов», наконец, сатирическое творчество Ивана Некрашевича. Многие из них пользовались широкой и устойчивой, порою долголетней известностью (например, песня о бедном Кирике записана художником Львом Жемчужниковым от бандуриста Остапа Вересая еще в 50-х годах прошлого века), но все же популярность и сила идейно-эстетического воздействия песни Сковороды не имеют аналогов в украинской литературе до И. Котляревского.

(**Заметки на полях.** На Котляревском немного задержимся. В его «Наталке Полтавке» песня «Всякому городу нрав и права» выступает в той функции, кото-

рую, думается, можно считать едва ли не самым верным признаком «долгожительства» литературного произведения,— как объект «перелицовки», пародирования. Эту песню — но только в новой, собственной интерпретации — исполняет в пьесе возный Тетерваковский (возный — судебный чиновник на Украине до XIX века.— *Ю. Б.*), характеризуя царящую вокруг атмосферу несправедливости, обмана, взяточничества и вообще всяческого беззакония. Используя сковородинский зачин песни, Возный затем предлагает свою претендующую на философское обобщение версию, главная идея которой заключается в том, что в этой жизни каждого без исключения «манит к наживе свой черт» [1]:

Лев раздирает волка в куски,
Волк же хватает козла за виски.
Влезть в огороды козел норовит,
Каждый берет то, что плохо лежит.

Всякий, кто выше, тот низшего гнет,
Сильный бессильного давит и жмет.
Бедный богатому верный слуга,
Корчится, гнется пред ним, как дуга.

Тот, кто не смажет, тот возом скрипит,
Кто не словчится, тот сзади сидит.
Каждому ложка без масла суха...

На первый взгляд здесь нет ничего, что принципиально противоречило бы позиции Сковороды. Мы только замечаем, что в песне Возного мысль развивается в сугубо абстрактной плоскости, нет того, чем силен и привлекателен сковородинский первоисточник,— исторической и социальной конкретики. Но в последней строфе, и особенно последней строке резко обнажается коренное различие между двумя вариантами: для Возного приводимые им самим примеры — не столько кричащие социальные аномалии, уродливые отклонения от нормы, сколько обычные проявления законов жизни.

Кто же на свете живет без греха! —

в этом заключительном вопросе-восклицании Возного уже содержится и ответ, уже угадывается готовность к компромиссу, к принятию философии и «этики» приспособленчества, оправданию и даже обоснованию зла.

---

[1] Цитаты из «Наталки Полтавки» даются в переводе Вс. Рождественского.

Сомнения на сей счет, возникающие было у его собеседника,— дескать, «обманывать — перед богом грех, да и перед людьми совестно» — Возный отметает: «Эх ты, простота! Кто же теперь — как его, того-сего — не врет, кто не обманывает?.. Блаженна ложь, когда она на пользу ближних».

В свое время выдвигалась концепция, согласно которой в «Наталке Полтавке» автор «глазами сковородинца смотрит на жизнь», а в образе Возного выведен якобы «тип неказистого, но уважаемого сковородинца»[1]. Что касается автора «Наталки...», то в таком замечании есть резон, ведь сковородинская песня пришла ему на память конечно же не случайно. А вот к Возному эту характеристику никак не приложишь.

Подумаем: что может сближать его со Сковородой? Бурсацкая псевдоученость, принимаемая наивной Терпилихой за образованность? Витиеватая, напыщенная речь — нелепая смесь анахроничной книжности с канцелярщиной?[2] Надо слишком плохо знать Сковороду и еще хуже его понимать, чтобы предположить, будто все это может иметь к нему какое-нибудь отношение. Претенциозные рассуждения о том, что́ есть «кумедия, сиречь, лицедейство»? Но вспомним, каков характер и уровень этих рассуждений: «Они (актеры.— *Ю. Б.*) не убиваются и не умирают — как его, того-сего — по-настоящему, а так, делают вид и искусно прикидываются мертвыми... Ого, если бы и вправду убивались, было бы за что деньги платить!» Не ясно ли, что Сковорода, который действительно, не по слухам, а по собственному жизненному опыту и знал и понимал театр, и тут совершенно ни при чем.

Может быть, сковородинскую ноту услышим в сетованиях Возного на упадок нравов, на то, что «часто лжем мы или выгоды своей ради, или для погубления других»? Но как поверить в искренность этих сетований, если только что тот же Возный сокрушался совсем по другому поводу: «Даже в уездном суде и во всех присутственных местах уныние воспоследовало. Малейшая проволочка или там прижимочка просителю,

---

[1] Грушевський Михайло. З історії релігійної думки на Україні, с. 106; см. также: Русов А. Какая роль «Возного» в «Наталке Полтавке»? — Киевская старина, т. LXXXIV, 1904, № 1.

[2] К сожалению, эффект этого стилистического приема в переводе заметно ослаблен.

как раньше водилось, почитается за уголовное преступление! Любую взяточку, сиречь — вынужденный подарочек, очень искусно у истца или у ответчика канючить приходится. ...Трудно становится жить на свете!» Нет, видно, прав все-таки один из персонажей пьесы, когда отзывается о Возном: «...Такой хапуга, что с родного отца готов шкуру содрать». И это — об «уважаемом сковородинце»?

Наконец, по поводу сковородинской песни. Защищая образ Возного от якобы «искаженных» толкований, А. Русов писал, что тот «в песнях Сковороды как высшего авторитета того времени старается найти доказательства, что и ложь допустима, если она практикуется не во вред, а на пользу ближним» [1]. Что тут можно сказать? Одно то, что Возный пытается взять себе в союзники Сковороду, который никогда не был и не мог быть проповедником «блаженной лжи»,— одно это говорит, как бесконечно далек он от Сковороды. Впрочем, действительно ли он старается опереться на Сковороду? Не отталкивается ли он на самом деле от философа, не издевается ли над его нравственным максимализмом в своей откровенно пародийной песне?

Если говорить о сковородинской позиции Котляревского по отношению к Возному, то она проявилась именно не в сочувственном, а в сатирическом, обличительном изображении, в трактовке его как типичного *анти*сковородинца, фигуры, воплощающей все чуждое этическому учению философа, его нравственному облику. Благополучный финал пьесы, где Возный произносит свой знаменитый монолог («Поразмыслил я довольно и нашел...») и отказывается от притязаний на Наталку в пользу ее долгожданного возлюбленного Петра, ровным счетом ничего не меняет, он свидетельствует лишь о непоследовательности драматурга, но никак не о благородстве Возного, якобы совершившего «высокий нравственный подвиг» [2]. Не из тех он, кто так легко отказывается от плывущего в руки добра...

Обратим в этой связи внимание на одну деталь. Фамилия Возного — Тетерваковский. Что-то слышится в ней знакомое... У Сковороды мы нигде этой фамилии не найдем. Зато — вспомним — встречается тетерев, или, по-украински, тетервак. Под таким прозвищем

---

[1] Киевская старина, т. LXXXIV, 1904, № 1, с. 53.
[2] Там же, с. 56.

фигурирует в «Убогом Жаворонке» знакомый нам Фридрик Салакон. В этом облике он, кстати, впервые предстает перед читателем: «Тетерев, налетев на ловчую сеть, начал во весь опор жрать тучную еду. Нажравшись по уши, похаживал, надуваясь, вельми доволен сам собою, как буйный юноша, по моде одетый. Имя ему Фридрик» (II, 131). С высоты сытого величия Фридрик хвастает перед скромным жаворонком своим богатством: «Бог дал мне изобилие. Видишь, что я брожу по хлебу? Не милость ли божия?» (II, 132) Вскоре к нему слетаются родственники и приятели, такие же любители жирной приманки, в ослеплении своем не замечающие расставленных коварной рукой сетей... «Сие капральство составило богатый и шумный пир» (II, 132). Чем кончилось разгульное пиршество, жаворонок Сабаш узнает впоследствии от дятла: «Взгляни! Видишь ли сеть напяленную?.. Гуляла в ней дюжина тетеревов. Но в самом шуме, и плясании, и козлогласовании, и прожорстве, как молния, пала на них сеть. Боже мой, какая молва, лопот, хлопот, стук, шум, страх и мятеж! Нечаянно выскочил ловец и всем им переломал шеи». Чудом спасся Фридрик — «теряя по воздуху перья... трепетен, растрепан, распущен, измят... как мышь, играемая котом» (II, 135).

Персонажу Котляревского столь жалкая участь пока вроде бы не грозит, но кто знает, под какой «сетью напяленной» вершит он свои чиновничьи делишки и не есть ли он всего лишь маленькая мышка, «играемая» невидимым котом... Во всяком случае, многое их роднит — возного Тетерваковского и сковородинского тетерева — Фридрика, это «птицы», хотя и разного полета, но одной породы).

* * *

Жизнь полна противоречий, и на вопрос П. Тычины — «глух ли Сковорода к политике?» — ни в биографии философа, ни в его творчестве однозначного ответа мы не найдем.

Порою Сковорода поразительно чуток к политическим страстям времени, к малейшим колебаниям барометра общественных настроений. Тогда из глубины сердца вырывается признание: «...А мой жребий с голяками»; тогда рождаются поэтические строки о вольности, об эфемерности царской власти и диктата бо-

гатства, торжествует дух гражданского гнева и сатирического обличения. Бывает и иначе: он уединяется в «пу́стынь», как бы отгораживаясь от жгучих вопросов века, от бурь, волнующих море народной жизни, и тогда высшая мудрость («...но бог мудрости дал часть») видится ему лишь в душевном покое, сосредоточенном самопознании, в отказе от мирской суеты, от позорной погони за благами земными, в стремлении к нравственному самосовершенствованию.

Что и говорить, такая программа не слишком революционна, и мы привыкли относиться к ней если не откровенно осуждающе, то снисходительно, с изрядной долей иронии. Но не забудем и о другом. Жесточайшая историческая ломка, от которой в эпоху Сковороды трещал хребет многомиллионного народа, сопровождалась еще и оскудением личности, упадком нравов, обесцениванием духовных ценностей. В такие моменты истории не возрастает ли значение горячей нравственной проповеди, обращенной к человеку, к каждому из нас, не повышается ли безмерно ценность высокого жизненного примера, слияния слова и дела?..

«СКОРБНА ДУША МНЕ...»

(Вместо заключения)

...Называли его гедонистом, правда, с оговоркой — этическим гедонистом. Может быть, и не без оснований — ведь и сам он не раз говорит, что нет для него более высокого счастья, чем внутреннее удовлетворение в правде и добре, в хрустальной чистоте совести, в душевном покое.

Нехай у тех мозок рвется,
Кто высоко в гору дмется,
А я буду себе тихо
Коротати милый век.
Так минет меня все лихо,
Счастлив буду человек.

(Песнь 18-я)

И все же... И все же как не похож на человека, достигшего олимпийских высот умиротворенности и спокойного наслаждения гармонией души, тот, кто на склоне лет признается:

Челнок мой бури вихрь шатает,
То в бездну, то выспрь вергает!
Ах, нет мне днесь мира
И нет мне навклира (кормчего. — *Ю. Б.*).
Это море меня пожирает!

Сковорода датирует эту песню (29-ю) 1785 годом. Казалось, главные жизненные бури были уже позади, давно сложился философский взгляд на мир, на собственную судьбу, но — нет, оказывается, титанические вихри и поныне бушуют в его душе под внешней оболочкой все повидавшей и все постигшей мудрости:

Гора до небес восходит,
Другая до бездн нисходит,
Надежда мне тает,
Душа исчезает.

Его «Сад божественных песен» — менее всего проповедь в привычном значении этого слова, хотя в ряде стихотворений здесь сильна и проповедническая интонация, предполагающая читательский отклик, сопереживание: «Сядем себе, брате мой, сядем для беседы» (песня 21-я); но прежде всего это *исповедь*, исповедь души мятущейся, ищущей, знающей сомнения, и разлад, и отчаяние. Поэзия Сковороды — не столько гимн нравственной истине, обретенной раз и навсегда, сколько «кардиограмма» процесса поиска этой истины, поиска трудного, исполненного внутреннего драматизма и по сути своей бесконечного.

Удивительна отзывчивость Сковороды-поэта на несовершенства окружающего мира:

Видя жития сего горе,
Кипящее, как Чермное (Красное. — *Ю. Б.*) море
Вихром скорбей, напастей, бед,
Расслаб, ужаснулся, поблед.
О горе сущим в нем!

(Песнь 17-я)

Его сознание потрясено разительными социальными контрастами и парадоксами, неустойчивостью человеческой судьбы, зыбкостью всего окружающего:

Ныне — скипетр и булава,
Утро вставши — худа слава...
. . . .
Днесь пьяна скачет воля,
Утро вставши — тщетна доля.

(Песнь 14-я)

«Скорбна душа мне...» — говорит он в песне 8-й. Душа эта чутка, ранима, она вбирает в себя, делает своею чужую скорбь, чужую боль; это то свойство, которое уже в наш век другой поэт выразит своим знаменитым «за всех скажу, за всех переболею» (П. Тычина).

Объяли вкруг меня раны смертоносны;
Адовы беды обошли несносны;
Нашел страх и тьма. Ах година люта!
Злая минута!

(Песнь 8-я)

Как о великом благе, мечтает Сковорода о чистом, незамутненном источнике, к которому можно было бы припасть, утолить сжигающую изнутри жажду,

«насыщенну гадом и всяким ядом». Такой источник он ищет в боге и, кажется ему, находит:

О отрасле Давидовска! Ты брег мне и кифа,
Ты радуга, жизнь, ведро мне, свет, мир, олива.

(Песнь 16-я)

Кифа, или кефа, как поясняется в авторском примечании к песне 14-й,— древнееврейское слово, обозначающее камень, скалу, ту желанную жизненную гавань, которую Сковорода надеется найти в вере. В эти мгновения от чувствует себя духовно воскресшим, печаль отступает:

Прощай, о печаль! Прощай, прощай, зла утроба!
Я на ноги встал, воскрес от гроба.

Мир предстает светлым, обновленным:

Прошли облака. Радостна дуга сияет.
Прошла вся тоска. Свет нам блистает.

Это мир живой, полный красок и звуков:

Жаворонок меж полями,
Соловейко меж садами;
Тот, выспрь летя, сверчит,
А сей на ветвях свистит.

А когда взошла денница,
Свищет в тот час всяка птица,
Музыкою воздух
Растворенный шумит вокруг.

(Песнь 13-я)

Но этот покой и благодать оказываются иллюзорными. Реальный мир — «океан, пучина», где свирепствуют бури. И вновь наступает «злая минута», налетают «мрак, облак, вихрь, тоска, кручина». Вновь «тоска проклята», «докучлива печаль» завладевают Сковородою, грызут и точат душу, «как ржа сталь». Песня 19-я — это стон, вопль отчаяния:

Ах ты, скука, ах ты, мука, люта мука!
Где ли пойду, все с тобою везде всякий час.
Ты, как рыба с водою, всегда возле нас.
Ах ты, скука! ах ты, мука, люта мука!

Любого зверя можно побороть, «если возьмешь острый нож»,—

А скуки не поборешь, хоть меч будет и хорош.
Ах ты, скука, ах ты, мука, люта мука!

Эти строки написаны «в степях переяславских» в 1758 году, а десятилетие спустя в одном из писем к

М. Ковалинскому Сковорода признается, что главное его занятие «состоит... да ведь вы же знаете... в борьбе со скукою» (II, 275). Относящийся к самому концу 1774 года диалог «Букварь мира» свидетельствует, что это чувство не покидает его: «Не виден воздух, пенящий море, не видна и скука, волнующая душу; не видна — и мучит, мучит и не видна» (I, 434). Проходит еще десять лет, но вихри душевных бурь, как мы видели, по-прежнему швыряют, подобно щепке, его «челнок», и он молит бога смирить «тленны страсти», которые терзают его дух... И лишь в последнем, предсмертном сочинении — диалоге «Потоп змиин» как выстраданный итог многолетних метаний прозвучит мажорный аккорд, но и его обессиленный, изнуренный борьбой и душевными муками поэт уже позаимствует у другого автора — Феофана Прокоповича:

Прочь ступай, прочь!
Печальная ночь!
Солнце всходит,
Свет вводит,
Свет вводит,
Радость родит.
Прочь ступай, прочь!
Потопная ночь!

(II, 185)

Время от времени в поэзии Сковороды взрывы эмоций, резкие переходы от тоски к вере, от надежды к отчаянию сменяются спокойной задумчивостью; рождаются философские медитации в духе назидательной книжной поэзии, лишенные, однако, холодной рассудочности, окрашенные глубоко личным чувством:

Не наше то уже, что прошло мимо нас,
Не наше то, что породит будуща пора,
Днешний день только наш, а не утренний час,
Не знаем, что принесет вечерняя заря.

(Песнь 23-я)

Четырехкратные повторы в конце каждой (кроме третьей) строфы: «Будто... будто... будто... будто...», «Лучше... лучше... лучше... лучше...», «Знаю... знаю... знаю... знаю...» словно передают прерывистость авторского дыхания, напряженное биение его мысли.

Ничего похожего до Сковороды книжная поэзия на Украине не знала, хотя существовала она около двух столетий, еще со времен Острожской библии (1581 г.) со стихотворным предисловием Герасима Смотрицкого

и поэтической «Хронологии» Андрея Рымши. Были анонимные полемические антиуниатские произведения, «ляменты» (плачи) по поводу притеснений, чинимых «латинниками»,— своего рода стихотворная публицистика. Были панегирики, как, например, хвалебные стихи в честь Петра Могилы и основателя Киево-Печерской типографии Елисея Плетенецкого или написанные Кассияном Саковичем стихи «на погребение» гетмана П. Сагайдачного. Были рождественские «вирши» Памвы Берынды, стихотворные поучения Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, орнаментальные барочные сочинения Иоанна Величковского. Важное место в поэтическом процессе занимали духовные стихи Дмитрия Туптало, Стефана Яворского, Варлаама Ясинского, многочисленные псалмы и канты неизвестных авторов; своеобразной антологией этой поэзии стал изданный в 1790 году униатами-«базилианами» (члены монашеского ордена св. Василия Кесарийского.— *Ю. Б.*) Почаевской лавры сборник «Богогласник» [1].

Без сомнения, в этом поэтическом многообразии находили свое отражение те или иные стороны тогдашней украинской реальности (достаточно вспомнить хотя бы социально-бытовую поэзию Климентия Зиновиева), идеи, настроения, дух времени. Однако общим было то, что, как того и требовала старая школьная традиция, голос автора почти не слышался в этих произведениях (исключение составлял, быть может, тот же Зиновиев), печать личности создателя в них почти не ощущалась.

Личностное начало пробивается в книжную поэзию с трудом, и заметным этот процесс становится лишь где-то во второй половине XVIII века. К этому времени относится впервые опубликованное И. Франко стихотворение Александра Падальского «Песнь о свете». Это — акростих (начальные буквы строф составляют имя и фамилию автора), но главное не в традиционном формальном приеме, а в том, что перед нами лирико-философское размышление о трудной бедняцкой доле, о царящей в мире несправедливости, о правде и кривде, об одиночестве, здесь звучит тоска, горечь,

---

[1] Широкая панорама украинской поэзии предсковородинской и сковородинской эпохи представлена в сборниках: Аполлонова лютня. Київ, 1982; Антологія української поезії. Київ, 1984; Пісні Купідона. Київ, 1984.

прорываются ноты отчаяния. «Искренняя грусть,— отмечал И. Франко,— которая сквозит во всех стихах его вирши и проявляется просто, естественно и без вычурных фраз... указывает нам в авторе человека несчастного, обиженного судьбой...» [1].

К тому же поэтическому ряду принадлежат и стихи-песни Ивана Пашковского, Семена Климовского, Ильи Бачинского, Юлиана Добриловского, Якова Семержинского и других.

Но это были лишь отдельные лирические проблески, робкие приметы нарождающейся тенденции. Первым лириком в истинном значении этого понятия стал на Украине Сковорода. Как ни ощутимы еще в его «Саде божественных песен» следы старых влияний, все же именно вместе с этим сборником в украинскую поэзию пришло и новое качество — пришла тема человеческой личности, неповторимой индивидуальной судьбы. Открылся целый мир, дотоле почти неведомый, да, как считалось, и не представлявший особого интереса,— мир душевных бурь и страстей, внутренней борьбы, сомнений, напряженных нравственных исканий, интимных чувств. Мир многоголосый и многокрасочный, со своими противоречиями, нюансами, полутонами.

Это и есть то «новое вино», которое в свое время имел в виду Франко, говоря о Сковороде. Да, оно налито еще в старые барочные мехи, но тот, кого эти мехи не отпугнут, как отпугивали многих, убедится, что и до наших дней оно не утратило лучших своих свойств, разве что стало крепче.

* * *

«Собственное имя одного мыслителя, отнесенное к другому в качестве прилагательного, не сильно выразить достоинства с необходимою полнотою и правильностию...» — писал в свое время А. Хиждеу, довольно язвительно добавляя в примечании, что «на Руси еще многим кажется, что раздача прилагательных достаточна для оценки писателя», благодаря чему «мы имеем в истории письменности русских всё, от мистической седмицы греческих мудрецов до тривиальной всячины французских бонмотистов». В этой связи А. Хиждеу

[1] Мирон (И. Франко). Песнь о свете.— Киевская старина, т. XXIV, 1889, март, с. 741.

ссылается на Сковороду, который якобы в письме к Г. Кониcскому протестовал против попыток мерить его какой бы то ни было «казенной саженью», которой «должно всякого мерить, как одним локтем портной мерит и золотую парчу, и шелковую тканку, и полотняную ряднину» [1].

Существование цитируемого письма более чем сомнительно, во всяком случае документально оно не подтверждено (как известно, в материалах А. Хиждеу такое не редкость). Однако Д. Багалей, вспоминая впоследствии эти слова, высказывает мнение, что если Сковорода и не писал их, «то он мог так выразиться, потому что был человеком с резко очерченной индивидуальностью» [2].

Такой человек — всегда в какой-то мере загадка как для окружающих, так и для потомков. Как ни странно, именно «резкой очерченностью» нередко диктуется настойчивое желание подравнять одну индивидуальность под другие, самые разные, самые несхожие. Психологически, да, пожалуй, и методологически это можно объяснить: не только обыденное сознание, но и исследовательская мысль в поисках «формулы» нового для нее явления идет по самому легкому пути сравнения незнакомого со знакомым. Любопытно, что те же А. Хиждеу и Д. Багалей, столь активно возражавшие против «раздачи прилагательных», сами не удержались от соблазна: первый называет Сковороду «русским Сократом», второй сопоставляет его с Л. Толстым и древнекитайским философом Лао Цзы...

А вот некоторые (лишь некоторые!) другие имена из числа тех, что прилагались к украинскому мыслителю: Диоген и Ломоносов, Лейбниц и Достоевский, Эпикур и Новиков, Филанджери и Хомяков, Бёме и Радищев, Спиноза и Чаадаев, Максим Исповедник и Руссо, Джордано Бруно и Вл. Соловьев...

Во многих из этих сопоставлений есть свой резон, порою немалый. Но все-таки прежде всего он был самим собой — и только самим собой.

Григорием, сыном малогрунтового казака Саввы Сковороды из села Чернухи Лубенского полка...

---

[1] Хиждеу А. Григорий Варсава Сковорода. — Телескоп, 1835, ч. XXVI, № 5, с. 20, 19.

[2] Багалей Д. И. Очерки из русской истории, т. 1. Харьков, 1911, с. 1.

СОДЕРЖАНИЕ

Барабаш Ю. Я.

Б24 «Знаю человека...» Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь.— М.: Худож. лит., 1989.— 335 с.

ISBN 5-280-00714-5

«Читал Сковороду. Прекрасно», — записал однажды Лев Толстой в своем «Карманном ежедневнике». Что же привлекло его в личности и учении Григория Саввича Сковороды (1722—1794) — великого украинского философа и поэта XVIII века? Глубже разобраться в этом вопросе и поможет эта книга, где читатель найдет параллельный анализ взглядов Сковороды и Толстого, Сковороды и Достоевского, Сковороды и Гоголя, узнает много интересного о жизненном пути Сковороды: о его учебе в Киевской академии, о его многолетних скитаниях по Украине.

Б $\frac{4603010000\text{-}131}{028(01)\text{-}89}$ 179-89 ББК 83.3Р1

ЮРИЙ ЯКОВЛЕВИЧ БАРАБАШ

«ЗНАЮ ЧЕЛОВЕКА...»

Григорий Сковорода:

Поэзия

Философия

Жизнь

Редактор *И. Масуренкова.* Художественный редактор *С. Биричев.* Технический редактор *Е. Полонская.* Корректоры *Н. Пехтерева, О. Левина.*

ИБ № 5557

Сдано в набор 15.07.88. Подписано к печати 25.01.89. Формат 84×108[1]/32. Бумага тип. № 1. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 17,64 + 1 вкл.=17,69. Усл. кр.-отт. 17,74. Уч.-изд. л. 18,56+1 вкл.=18,6. Тираж 19 000 экз. Изд. № IX-1984. Заказ 1131. Цена 1 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Художественная литература», 107882, ГСП, Москва, Б-78, Ново-Басманная, 19.

Ленинградская типография № 2 головное предприятие ордена Трудового Красного Знамени Ленинградского объединения «Техническая книга» им. Евгении Соколовой Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 198052, г. Ленинград, Л-52, Измайловский проспект, 29.